Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Octobre 1933

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Newman et les Pères[1]

III. — Sous les coups d'Athanase et de saint Léon

En attendant, et quelque intérêt que Newman ait trouvé jusque-là dans la lecture des Pères, soit comme aliment de sa vie intérieure, soit comme moyen de rajeunissement pour l'Église anglicane, il n'en a ressenti encore aucun ébranlement dogmatique. C'est en toute candeur qu'il s'est intéressé à l'étude de la sainte Antiquité.

> Il se piquait, a-t-on justement écrit, de revenir à la doctrine des théologiens anglicans du XVIIe siècle et des anciens Pères. Or il n'en avait au début qu'une connaissance superficielle et de seconde main ; il les étudiait tout en combattant, et y cherchait au jour le jour sa direction, comme un voyageur qui, se lançant en pays inconnu, consulterait à chaque pas sa carte (2).

Chose curieuse, il essaye même de se raidir par avance contre toute lumière qui pourrait éventuellement surgir

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, Supplément, juillet-août, septembre 1933.

(2) Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre*, I, p. 86.

de ses études patristiques et lui ouvrir les yeux en troublant les notions qui fondent jusque-là sa foi anglicane. Aussi se déclare-t-il tout à fait à l'aise quand il décide avec Pusey la fondation de la *Bibliothèque patristique*. Du moins essaye-t-il, par avance, de se rassurer :

> J'étais persuadé, écrit-il, qu'il n'y aurait aucune témérité à faire connaître au monde, dans la mesure la plus complète, les enseignements et les écrits des Pères. Je pensais que l'Église d'Angleterre reposait essentiellement sur eux. Je ne savais pas tout ce qu'avaient dit les Pères, mais je sentais que, même là où leurs principes différaient accidentellement des principes anglicans, il ne pouvait y avoir de danger à les rapporter.
>
> Je disais ouvertement ce que j'étais sûr qu'ils avaient dit. Je parlais vaguement et impartialement de ce que je croyais qu'ils avaient dit ou de ce que quelques-uns d'entre eux seulement avaient dit. De toute façon, il ne pouvait y avoir de danger à courber en sens contraire le bâton tordu, afin de le redresser; il était impossible de le briser. S'il se trouvait dans les Pères quelque chose qui pût surprendre, ce ne serait que pour un temps; l'explication serait facile à trouver; cela ne pourrait conduire à Rome. J'exprime cette manière de voir dans un passage de la préface du premier volume que je publiai de la *Bibliothèque des Pères* (1).

*
* *

On était beaucoup moins rassuré que lui dans son entourage. Que la patristique dût le mener à Rome, il fallait être aveugle pour ne point s'en rendre compte. Il était seul à ne pas le voir.

> De toutes parts, autour de nous, on n'entendait qu'un cri : les *tracts* et les écrits des Pères vous conduiront à devenir catholiques avant que vous vous en doutiez (2).

(1) *Apologia*, p. 56.
(2) *Ibid.*, p. 63.

Avertissement prophétique auquel l'avenir devait amplement faire écho! Sait-on jamais d'ailleurs où peut mener une lecture, nous dirait Newman tout le premier, surtout une lecture comme celle des Pères, qui établit l'âme en plein dans l'atmosphère catholique? Sans doute, pour l'instant, Newman se berce encore de l'idée que catholicisme et romanisme sont deux. Mais, par la suite, l'équation va se faire à ses yeux de plus en plus vraisemblable.

Déjà, nous l'avons vu, tandis qu'il traduisait l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, le spectacle du christianisme primitif l'avait profondément remué et comme enivré. « Ce simple tableau des premiers siècles eut pour résultat, remarque-t-il, de contribuer à m'ébranler dans mes croyances anglicanes (1). » Et sans qu'il y eût là d'ailleurs rien de prémédité. « Ce qui prouvera combien peu je pouvais le prévoir, c'est que cette publication était un projet favori de M. Rose (2). »

*
* *

C'est en 1839 que se joua vraiment le premier acte de l'assaut montant que devaient lui livrer les Pères. A la faveur des vacances qui, cette année-là, commençaient de bonne heure, Newman s'était remis à ses chères études. S'occupant de l'histoire des Monophysites, — hérétiques qui soutenaient l'unité de nature en Jésus-Christ, — il sent nettement l'impossibilité de soutenir l'Anglicanisme.

Laissons-lui plutôt la parole :

> Pendant les vacances, raconte-t-il, je repris cette suite de lectures que j'avais choisies bien des années auparavant comme étant spécialement faites pour moi. Je n'ai nulle raison de supposer que la pensée de Rome ait en aucune

(1) *Apologia*, p. 73.
(2) *Ibid.*, p. 73.

façon traversé mon esprit. Vers le milieu de juin, je commençai à étudier l'histoire des Monophysites et à m'en pénétrer. J'étais absorbé par la question de doctrine. Ceci se passait environ du 13 juin au 30 août.

Ce fut en faisant cette lecture que le doute m'assaillit pour la première fois quant à la possibilité de soutenir l'Anglicanisme. Je me souviens d'avoir dit vers le 30 juillet, à un ami que le hasard m'avait fait rencontrer, combien je trouvais cette histoire remarquable. Mais, vers la fin d'août, j'étais sérieusement alarmé.

J'ai raconté dans un ouvrage précédent combien cette histoire m'avait ému. Ma forteresse était l'Antiquité. Or ici, en plein milieu du V^e^ siècle, je crus trouver, réfléchie comme dans un miroir, la chrétienté du XVI^e^ et du XIX^e^ siècle. Dans ce miroir, je regardais mon visage : j'étais un Monophysite. L'Église de la *via media* était dans la situation de la communion d'Orient. Rome était où elle est aujourd'hui, et les protestants étaient les Eutychéens. Parmi toutes les phases de l'histoire, depuis que l'histoire a existé, qui aurait jamais songé à aller rechercher les actes et les paroles du vieil Eutychès, ce *delirus senex*, comme l'appelle, je crois, le P. Petau, et les énormités de l'impudent Dioscore, pour se convertir à l'Église de Rome (1)?

Mais, Newman le sait bien, les voies de Dieu ne sont pas les voies des hommes. Newman est pris à son propre piège. Il ne sortira pas du filet sauveur. Il est dans l'impasse :

Il était difficile en effet, poursuit-il, de prouver que les Eutychéens ou Monophysites étaient des hérétiques, sans prouver que les Anglicans et les protestants l'étaient également, difficile de trouver des arguments contre les Pères du Concile de Trente, qui ne fussent pas en même temps la condamnation des Pères du Concile de Chalcédoine, difficile de condamner les Papes du XVI^e^ siècle sans condamner ceux du V^e^. Le drame de la religion, la lutte entre l'erreur et la vérité, étaient toujours uns, toujours les

(1) *Apologia*, pp. 114-115.

mêmes. Nulle différence entre les principes et les actes de l'Église d'aujourd'hui et ceux de l'Église d'alors, nulle différence entre les principes et les actes des hérétiques d'alors et ceux des protestants d'aujourd'hui.

Voilà ce que je découvrais sous une forme presque effrayante. Il y avait une similitude terrible, d'autant plus terrible qu'elle était muette et impassible, entre les annales mortes du passé et la chronique fiévreuse du présent. L'ombre du V^e^ siècle couvrait le XVI^e^. C'était comme un esprit sortant des eaux troublées du vieux monde sous la forme et les traits du monde nouveau. Alors, comme maintenant, on pouvait accuser l'Église d'être tranchante et dure, résolue, impérieuse et implacable ; et les hérétiques étaient changeants, mobiles, dissimulés et trompeurs, toujours courtisant le pouvoir civil, ne s'accordant jamais entre eux que par son intervention ; ce pouvoir civil lui-même était toujours à la recherche d'expédients, s'efforçant de repousser l'invisible, substituant l'à-propos à la foi. A quoi bon continuer la controverse ou défendre une position si, après tout, je forgeais des arguments pour Arius ou Eutychès, si je devenais l'avocat du diable contre l'indomptable Athanase et le majestueux Léon ? Que mon âme soit avec les saints ! Irai-je lever mon bras contre eux ? Que ma main droite devienne inutile, qu'elle se dessèche complètement, comme celle de l'homme qui l'étendit jadis sur un prophète de Dieu ! Anathème à la tribu entière des Cranmer, des Ridley, des Latimer et des Jewell ! Et périssent les noms des Bramhall, des Ussher, des Taylor, des Stillingfleet et des Barrow, plutôt que je me refuse à tomber plein d'amour et d'adoration aux pieds de ces saints dont les images sont toujours devant mes yeux, dont les paroles harmonieuses ne cessent de retentir à mes oreilles, tandis que mes lèvres les redisent constamment (1).

***

D'autre part, comme Newman venait de faire cette lecture, Wiseman publiait, ce même mois d'août, dans la

(1) *Apologia,* pp. 114-116.

Revue de Dublin, un article sur *les prétentions anglicanes*. L'article traitait des Donatistes et faisait une application à l'Anglicanisme. Newman n'en fut pas très frappé. Il trouvait que le cas des Donatistes ne pouvait être assimilé à celui de l'Église anglicane :

> Saint Augustin en Afrique écrivait contre les Donatistes africains. C'étaient des fanatiques qui faisaient un schisme dans l'Église d'Afrique, mais sans en franchir les limites. C'était la lutte d'un autel contre un autel, de deux hommes occupant le même siège, comme celle des non-jureurs d'Angleterre et de l'Église établie. Ce n'était point la lutte d'une Église contre une autre, comme celle de Rome contre les Monophysites d'Orient (1).

Mais, comme le faisait remarquer à Newman un ami, la question était beaucoup plus vaste qu'il ne le pensait et débordait l'Église d'Afrique. Un texte de saint Augustin cité dans l'article : *Securus judicat orbis terrarum* avait échappé à Newman. Son ami en soulignait devant lui la portée, et il en fut très frappé.

> Il répéta ces paroles à plusieurs reprises, et, quand il fut parti, elles continuèrent à résonner à mon oreille : *Securus judicat orbis terrarum*. C'étaient des paroles qui allaient plus loin que la question des Donatistes; elles s'appliquaient à celle des Monophysites. Elles donnaient à l'article une force qui m'avait échappé d'abord. Elles décidaient des questions ecclésiastiques d'après une règle plus simple que celle de l'Antiquité. Ici donc l'Antiquité décidait contre elle-même. Quelle lumière se trouvait par là jetée sur toute controverse dans l'Église! Non que, pour un instant, la foule ne pût errer dans son jugement, non que, dans la tempête arienne, plus de sièges qu'on n'en saurait compter n'aient ployé devant sa furie et n'aient abandonné saint Athanase, non que la foule des évêques n'aient eu besoin, pendant le combat, d'être soutenue par le regard et la voix de saint Léon; mais parce que le juge-

(1) *Apologia*, p. 116.

ment réfléchi auquel l'Église entière adhère et adhère enfin, est une prescription infaillible, une sentence définitive contre celles de ses branches qui protestent et qui s'éloignent d'elle.

Qui peut rendre compte des impressions qu'il reçoit? Par une simple phrase, la parole de saint Augustin me frappait avec une puissance que je n'avais jamais trouvée dans aucune autre. Pour prendre un exemple familier, elle était comme le « *Retourne, Whittington : turn again, Whittington* » des carillons de Londres, ou, pour prendre un exemple plus sérieux, comme le « *tolle, lege, tolle, lege* » de l'enfant qui convertit saint Augustin lui-même. *Securus judicat orbis terrarum.* Par ces grandes paroles de l'ancien Père, la théorie de la *via media* était absolument pulvérisée (1).

« La *via media*, écrit-il plus loin, en tant que système et théorie définis, avait été terrassée sous les coups de saint Léon (2). » A moins de devenir Monophysite, Newman n'a plus maintenant d'argument spécial pour défendre l'Anglicanisme.

*
* *

Il n'y a plus à en douter : il a lu jusque-là de travers l'histoire ecclésiastique. Les années précédentes, son attention s'était surtout arrêtée sur la controverse arienne; celle-ci avait été étudiée de près par les théologiens anglicans, notamment à cause de leurs discussions avec les Ariens et les Sociniens de leur temps. En conséquence, Newman l'avait lue « avec leurs yeux ». Par contre, les controverses christologiques avaient été relativement négligées.

Aussi, lorsque Newman les aborda, dut-il faire usage de ses propres yeux et s'aperçut-il qu'ils s'ouvraient sur

(1) *Apologia,* pp. 116-117.
(2) *Ibid.*, p. 120.

un état de choses différent de ce que ses guides lui avaient appris jusque-là :

> Mes préjugés, nous dit-il, trop enracinés pour se laisser vaincre par les faits si frappants de l'histoire des Ariens, ne purent résister à celle de saint Léon et du Concile de Chalcédoine... Si je devais me laisser guider par les premiers temps du christianisme, le Pape y avait dans l'Église une position bien différente de celle que j'avais supposée. Dès qu'une première lueur suffisamment nette de cette vérité eut pénétré dans mon esprit, et que je me fus mis à regarder les faits historiques par moi-même, le système anglican commença à s'écrouler autour de moi de tous côtés (1).

Voilà donc Newman attaqué dans la « forteresse » même qui lui paraissait imprenable et où, il vient de nous le dire, il se flattait de trouver un refuge inviolable : l'Antiquité. C'est précisément au sein de cette Antiquité qu'il aime et qu'il vénère que se dresse sous ses yeux, en face de la grande Église, le spectre de l'Église dissidente.

Pour laquelle optera-t-il? Pour l'Église d'Eutychès ou pour celle d'Athanase? Tout le problème est là. Or, entre celle de l'illustre *leader* qui, « toute sa vie, avait tenu tête aux empereurs pour une expression théologique (2) », et celle du « *delirus senex* » qu'était Eutychès, le choix ne saurait être douteux. Newman néanmoins ne capitule pas : loin de là. Il est simplement désemparé et troublé. Il voit nettement que la *via media* dont il a longtemps rêvé, et qui jusque-là lui a paru soutenable, n'est pas une voie nouvelle puisque les Semi-Ariens et les Monophysites l'y ont déjà précédé. C'est ni plus ni moins la voie de l'hérésie, cette voie détournée à laquelle il est fait allusion dans l'*Évangile de saint Jean*, par laquelle les voleurs

(1) *Correspondance of J. H. Newman with John Keble and others*, 1839-1845, edited at the Birmingham Oratory, p. 17.

(2) *An essay on the development*, p. 98.

et les brigands cherchent à aborder la bergerie du Christ, par opposition à la porte royale qui permet d'y entrer en toute dignité. Peu à peu on dirait que le sens historique de Newman s'affine et gagne en vigueur, lui permettant de mieux saisir la continuité du présent et du passé, et d'appliquer aux problèmes contemporains l'expérience de l'histoire.

*
* *

Quoi qu'il en soit, il se remet tant bien que mal de son ébranlement. Le temps seul, croit-il, pourra résoudre la question. « Je songeai à Samuel avant *qu'il connût la parole du Seigneur*. Je m'en allai donc et me disposai à dormir encore. » La solution de la *via media* étant en partie ruinée, il essaiera de justifier par d'autres arguments la position de l'Anglicanisme en face de Rome. Si son Église n'a ni la note d'unité, ni celle d'universalité, Newman va essayer de prouver qu'elle possède du moins les autres notes de la véritable Église. Il n'est pas éloigné de penser à un rapprochement possible avec la Rome réformée et purifiée. Tel est même son prestige intellectuel que beaucoup de ses disciples, comme cela arrive souvent, finissent par le dépasser et se sentent pour Rome un invincible attrait.

Les plus avancés se demandent dans quelle mesure les 39 articles promulgués par Élisabeth en 1571, et que tous les clercs étaient tenus de souscrire en recevant les ordres, sont compatibles avec les principes catholiques que Newman et les autres *leaders* du Mouvement prétendent restaurer dans l'Église anglicane. C'est précisément pour les rassurer que Newman écrit le *tract* 90 où il démontre que les dits articles sont susceptibles d'une interprétation catholique. En réalité ce *tract* va mettre le feu aux poudres. Newman est accusé de discréditer l'Église anglicane aux yeux des plus fervents de ses enfants et de favoriser ainsi les défections.

*
* *

Il se défend sans doute aussi âprement que brillamment, mais bientôt sa position est telle au sein de l'Anglicanisme qu'il se voit obligé de couper court. C'est alors qu'il décide de résigner son bénéfice de Saint-Mary's et de se retirer avec des amis dans le hameau de Littlemore, tout voisin d'Oxford.

Il n'entre pas seulement dans le saint désert avec des amis en chair et en os, mais avec ces autres inséparables amis, les livres, qui désormais ne font qu'un avec lui : les « énormes compagnons », ses bien-aimés Pères. « *Bibliotheca, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere non poteram* : Je ne pouvais absolument pas me passer de la bibliothèque que je m'étais formée à Rome avec beaucoup de soin et de peine », avouait en toute franchise saint Jérôme (1), quand il résolut de s'enfoncer dans les profondeurs du désert. Newman pouvait en dire autant de sa bibliothèque patristique. N'écrit-il pas alors plaisamment qu'il y est tellement attaché qu'il craint de s'en faire « une idole »?

On sent que, dans son déménagement, c'est sa bibliothèque qui le préoccupe par-dessus tout. Il y fait des allusions qui ne trompent pas. Le voici tout désemparé en voyant la désolation qui règne parmi ses livres en partance. « Je suis sur le point de partir pour Littlemore, et mes livres sont tous en mouvement; une partie s'en est allée; le reste dans deux ou trois jours. Cela me rend très abattu; j'ai un ennui qui ne fait que croître (2). »

Le deuil n'est heureusement pas de longue durée. Neuf jours après, le 15 février, Newman apprend de Littlemore à Mrs J. Mozley que « tous ses livres sont arrivés, mais pas encore ses bibliothèques ». « Vous pouvez pen-

(1) S. Jérôme, *Ep.*, XXII, 30.
(2) *Lett. and corr.*, vol. II, p. 345.

ser, ajoute-t-il, que cela me rend un peu triste... (1) » Le 28 février, Newman annonce que le classement désiré a pu enfin avoir lieu :

> J'ai mis presque tous mes livres en place, écrit-il à J. W. Bowden, et parlé de les assurer. Non pas, il faut bien l'espérer, qu'il y ait beaucoup de danger qu'ils se mettent à feu, mais je suis porté parfois à imaginer des mésaventures, et, même quand ils auront été assurés, je vivrai dans l'idée qu'un hasard peut les détruire, comme le furent ceux du Dr Priestley, par une populace criant : *Pas de papisme*, ainsi qu'il advint en 1780 (auquel cas, l'assurance ne joue pas). J'espère, conclut-il, que je n'idolâtrerai pas ma bibliothèque; mais je vous assure que, en raison de ses proportions, elle est vraiment très belle (2).

Dans le pseudo-monastère, c'est elle qui a tous les honneurs. Elle s'accroît même tellement que les locaux deviennent bientôt insuffisants pour la contenir. « Notre bibliothèque d'ici, écrit Newman le 7 mars 1843, s'accroît tellement que je ne sais comment nous arranger pour la loger (3). »

***

A peine est-il installé à Littlemore, et tandis qu'il est occupé à travailler à sa traduction de saint Athanase pour la *Bibliothèque des Pères*, voici que ses doutes renaissent de plus belle et le rendent de nouveau perplexe sur sa position religieuse. Cédons-lui encore la parole :

> Dans l'été de 1841, je me trouvais à Littlemore l'esprit libre de toute angoisse et de toute inquiétude. J'avais pris

(1) *Lett. and corr.*, vol. II, p. 345.
(2) *Ibid.*, vol. II, p. 348.
(3) *Ibid.*, vol. II, p. 366. — Achetée en partie avec l'argent provenant du *tract* 90, dont la vente avait tout de suite atteint des proportions inattendues, cette bibliothèque deviendra plus tard le noyau de la bibliothèque de l'Oratoire d'Egbaston.

la résolution de mettre de côté toute controverse, et je m'occupais de ma traduction de saint Athanase; mais, de juillet à novembre, je reçus trois coups qui me brisèrent. A peine avais-je commencé mon travail que mon agitation revint. Le fantôme m'apparut une seconde fois. Dans l'*Histoire des Ariens*, je trouvais, sous des traits encore plus accentués, précisément le phénomène que j'avais trouvé dans celle des Monophysites. Je ne l'avais pas observé en 1832. Chose étrange! ce que je n'avais point cherché venait au-devant de moi. Oubliant les controverses du jour, et suivant simplement le cours de mes études, je lisais et j'écrivais sur ce qu'on appelle un sujet métaphysique. Mais, tout à coup, je vis clairement dans l'*Histoire des Ariens* que les Ariens purs étaient les protestants, que les Semi-Ariens étaient les Anglicans, et que Rome enfin était alors ce qu'elle est aujourd'hui. La vérité reposait, non dans la *via media*, mais dans ce qu'on appelait le *parti extrême*... (1)

A dater de ce moment, c'est-à-dire à la fin de 1841, Newman est, comme il l'écrit « sur son lit de mort », semblable au malade qui, « les portes closes, les rideaux fermés,... n'a ni le désir ni la faculté de suivre sa maladie (2) ». Il est forcé de reconnaître que la *via media* est « une idée impossible », l' « équilibre sur une jambe ».

A son vieil ami d'Oxford, l'archidiacre Robert Wilberforce, il expose comment les difficultés qu'il éprouve sont nées de l'histoire des Ariens et des Monophysites. L'évêque Bull n'avait-il pas avoué lui-même que « l'Église romaine, dans les controverses des premiers siècles, était toujours du bon côté, ce qui était assurément... un argument *prima facie* en faveur de l'Église romaine et contre l'Anglicanisme »?

Wilberforce est tellement ému de ces déclarations qu'il lui écrit le 29 janvier 1842 :

Je ne crois pas qu'aucune communication qui m'ait été faite m'ait jamais bouleversé comme l'a fait votre lettre de

(1) *Apologia*, p. 139.
(2) *Ibid.*, p. 147.

ce matin... Je suis tenté de regretter de m'être jamais adonné à la théologie, si elle offre en réalité toutes les incertitudes que vos doutes semblent indiquer (1).

***

Après avoir cru longtemps qu'il n'y avait pour l'Anglicanisme aucun danger à faire appel à l'Antiquité, — au contraire, — Newman est forcé dès lors de reconnaître, dans « les principes qu'il avait loyalement prêchés comme Anglican, des conclusions favorables à l'Église romaine ». Les Pères, autrement dit, devenaient dès ce moment pour lui des amis compromettants. L'Antiquité le terrassait de plus en plus en lui rendant insoutenable sa position :

> J'éprouvai ceci pour la première fois, après mon appel à l'Antiquité; saint Léon était venu renverser dans ma conviction personnelle la force de cet appel comme argument spécial en faveur de l'Anglicanisme; mais je m'étais compromis avec l'école anglicane tout entière en soutenant l'Antiquité... (2)

Le voici qui s'abîme littéralement dans la lecture des Pères. Plus ses doutes se multiplient, et plus il s'attache à les interroger avec insistance sur la décision à prendre. On dirait qu'il se penche sur leurs œuvres en posture de suppliant, tant il désire leur arracher leur secret, les faire parler dans un sens ou dans l'autre. C'est qu'en effet les Pères sont à ses yeux les bienfaisants émissaires chargés par la Providence de dispenser à son âme la « tendre lumière » dont elle a soif.

Que ne sont-ils là en chair et en os pour lui dire ce qu'ils feraient à sa place et vers quelle Église ils se tourneraient?

> Je ne cessais de me demander ce qu'à ma place auraient fait les Pères, eux dont les livres emplissaient ma cham-

(1) *Apologia*, p. 162.
(2) *Ibid.*, p. 168.

bre, eux dont le nom rencontrait à chaque instant mes regards. Qu'auraient-ils dit, qu'auraient-ils fait? Ma théorie d'un Anglicanisme (restauré) faisait bonne figure sur le papier. Mais qu'auraient pensé de tout cela les Athanase, les Basile, les Grégoire, les Hilaire et les Ambroise? Plus je ruminais, plus il me semblait qu'ils me donneraient tort (1).

Bref, on le sent tout dominé par la présence de ces témoins muets.

*
* *

Le principe du développement dogmatique dans l'Église chrétienne, auquel Newman applique son esprit à la fin de 1842, achèvera de le convaincre de l'identité du christianisme romain avec le christianisme primitif. Est-il bien sûr, comme le prétend l'Anglicanisme, que Rome soit l'Église des variations indéfinies, et que, par des modifications incessantes, elle ait depuis longtemps effacé en elle l'image du christianisme primitif? Newman l'a cru longtemps. Mais qui sait, se prend-il à penser tout à coup, si, au lieu de variations et de modifications, il ne faut pas parler plutôt de développement dans le sens de passage de l'implicite à l'explicite? Qui sait si les idées chrétiennes, telles que celles de la Vierge ou de l'Eucharistie, en germe dans le christianisme primitif, n'ont point subi plutôt dans l'Église romaine un agrandissement?

Tel est le point de vue qui obsède maintenant Newman. « Toute la scène du christianisme apostolique, pâle, faible, éloignée, remarque-t-il, est vue à Rome comme à travers un télescope ou un verre grossissant. L'harmonie de l'ensemble cependant est évidemment ce qu'elle était... Je fus ainsi amené, conclut-il, au *principe du développement de la doctrine dans l'Église chrétienne* (2) »,

(1) *Essays critical and historical*, t. II, essay X, p. 74.
(2) *Apologia*, pp. 196-197.

principe énoncé d'ailleurs en toutes lettres au V^e^ siècle par Vincent de Lérins, et que lui-même avait introduit déjà dans son *Histoire des Ariens*, sans jamais le perdre de vue depuis dans ses spéculations.

En réalité, l'idée de ce développement était contemporaine du jour où il avait commencé à lire les Pères. Il avait aperçu dès lors, dans les premiers siècles de l'Église, la doctrine en train de se développer, et cela « suivant certaines lois, comme tout ce qui vient de Dieu ». Par la suite, cette idée n'avait fait que s'imposer à lui davantage :

> Au cours de mes lectures, une vérité se fit jour graduellement dans mon esprit, mais d'une manière si insensible que je ne puis retracer pas à pas le travail qui s'opérait en moi. Cette vérité, c'est que les décrets des conciles les plus récents, décrets que les Anglicans qualifient de corruptions romaines, étaient tout simplement des applications de cette même loi qui gouvernait la doctrine dans l'histoire des premiers temps de l'Église.

⁂

Mais c'est surtout en travaillant à sa traduction de saint Athanase pour la *Bibliothèque des Pères* que l'idée de ce développement s'imposa à lui en maîtresse :

> C'est le 22 septembre, le jour de saint Thomas 1841, que me vint ma première preuve d'Athanase, et, depuis, je me suis attaché à elle à une moyenne de huit à dix heures par jour, et j'ai encore fait si peu de chose que j'ai presque honte de l'avouer (1).
>
> La vérité est celle-ci : nos bons amis ne lisent pas les Pères : ils sont d'accord avec nous pour ce qui est du sens commun. Alors, quand les Pères et nous disons plus que le sens commun, ils sont terriblement choqués (2).

(1) *Lett. and corr.*, vol. II, p. 336.
(2) *Ibid.*

Voici, écrit-il à un ami le 14 juillet 1844, le genre de considérations qui a sur mon esprit un poids réel :

1° D'après l'enseignement des Pères, il est pour moi beaucoup plus certain que nous sommes dans un état de séparation coupable qu'il n'est certain que des développements ne puissent avoir lieu sous l'Évangile, et que les développements romains ne soient pas les plus conformes à la vérité.

2° Je suis beaucoup plus certain des erreurs de nos doctrines (modernes) que de celles des doctrines romaines (modernes).

3° En accordant que les doctrines romaines (spéciales) ne se trouvent pas proclamées dans la primitive Église, je pense pourtant qu'il y a dans cette Église primitive assez de traces de ces doctrines pour les recommander et les prouver, *dans l'hypothèse* d'une direction divine donnée à l'Église, bien que ces traces soient insuffisantes à elles seules pour les prouver, de telle sorte que la question roule uniquement sur la nature de la promesse faite à l'Église de lui envoyer le Saint-Esprit.

4° La preuve de la doctrine romaine (moderne) est aussi forte (ou plus forte) dans l'Antiquité que celle de certaines doctrines que nous et les catholiques romains croyons ensemble : ainsi il y a dans l'Antiquité des témoignages plus forts pour la nécessité de l'unité que pour la succession apostolique; pour la suprématie du siège de Rome que pour la présence réelle dans l'Eucharistie; pour la pratique de l'invocation des saints que pour certains livres qui font partie du canon actuel de l'Écriture...

5° L'analogie de l'Ancien Testament et aussi du Nouveau conduit à reconnaître les *développements de la doctrine* (1).

*
* *

Voici venue pour Newman l'heure de la suprême consultation patristique. Les disciples qui l'entourent nous ont décrit leur impénétrable maître toujours debout à

(1) *Apologia,* pp. 196-198.

son bureau où il écrit jusqu'à quatorze heures par jour. Ils ont raconté plus tard qu'il leur semblait pâlir et s'amincir chaque jour davantage, si bien qu'à la fin, quand il travaillait devant la fenêtre ensoleillée, on eût dit qu'il était devenu presque transparent.

De cette longue et fiévreuse consultation devait sortir un livre unique peut-être dans les annales de la théologie : l'*Essai sur le développement du dogme chrétien*.

> Jamais livre, remarque un historien du Mouvement, a-t-il été composé dans de telles conditions, et, pour ainsi parler, avec un tel enjeu? Aussi, quand on le lit aujourd'hui, ressent-on une émotion singulière à la pensée que, derrière cette discussion scientifique, si nourrie et si sereine, se cache le plus personnel et le plus poignant des drames, celui d'une âme qui brise ses plus chères attaches pour s'élever vers la lumière. Ne peut-on pas en dire ce que l'auteur y dit du dogme, qu'on est en face, non d'une idée abstraite, immobile et comme insensible, mais d'une idée qui vit, marche, grandit, on pourrait presque dire qui souffre et qui mérite (1)?

Newman n'a plus de doute : si les Pères revenaient, c'est vers l'Église romaine qu'ils iraient tout droit.

> En somme, concluait-il, tous les partis doivent reconnaître que, de tous les systèmes actuels, l'Église romaine d'aujourd'hui est celle qui, en fait, se rapproche le plus de l'Église des Pères, bien que d'autres puissent revendiquer cette marque pour leur Église à eux qui n'existe que sur le papier.
>
> Ressuscitez saint Athanase ou saint Ambroise, et vous savez bien à quelle communion ils iraient tout droit. Ils garderaient, si vous voulez, telles de leurs opinions anciennes, ils protesteraient contre tels abus, mais enfin avouez que ces Pères se trouveraient chez eux dans la maison de saint Bernard ou de saint Ignace de Loyola, ou chez le

(1) Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre*, I, p. 309.

curé d'un village perdu, ou dans un couvent de charité, ou au milieu de la foule ignorante qui prie devant l'autel. Entre ceux-ci et les docteurs ou les membres de n'importe quelle autre Église, ils n'hésiteraient pas un seul instant.

Ou encore, prenons ces deux saints sur la route de Trèves qu'ils connaissent bien puisqu'ils y sont venus l'un comme exilé, l'autre en ambassade. Disons-leur de pousser plus loin du côté du Nord, d'aller jusqu'à ce qu'ils rencontrent une autre ville exquise, assise sous de beaux arbres, sur de vertes prairies qu'arrosent de calmes ruisseaux. Les voici. Mais quoi! ils se détournent des hautes églises, des cloîtres augustes qu'ils rencontrent à chaque pas. Ils demandent la rue misérable, l'obscur faubourg où se cache la petite église où l'on dit la messe. D'autre part, si vous connaissez son nom, si vous avez lu quelques pages de l'histoire d'Athanase, vous savez bien comment nous, le peuple anglais, *nous*, *nos princes*, *nos prêtres et nos prophètes*, nos lords et nos communes, universités, cours ecclésiastiques, chambres de commerce, grandes villes et paroisses de campagne, comment nous aurions reçu cet homme, cet Athanase, qui toute sa vie a tenu tête aux empereurs pour une expression théologique (1).

*
* *

Newman n'a plus qu'à chanter le *Nunc dimittis*. Il a vu le salut. Après avoir été les instruments de son agonie, les Pères sont devenus finalement les artisans de sa résurrection. Bien interprétés, ils lui ont enfin dessillé les yeux. C'est sur la bienheureuse vision de paix qu'ils lui ont fait entrevoir que se ferme l'*Essai sur le développement*, qui est comme le testament intellectuel, comme la charte religieuse d'avant sa conversion.

On aura beau le critiquer, l'accuser d'avoir agi sour-

(1) *Essay on the development of christian doctrine*, pp. 97-98.

noisement et dissimulé sa véritable pensée, il n'aura à présenter qu' « une apologie boiteuse », mais la vraie cependant, « à savoir qu'il n'avait pas lu les Pères avec assez d'esprit critique », que sur des points délicats, comme ceux qui déterminent l'angle de divergence entre les deux Églises, il avait « fait des erreurs de calcul considérables ». Il avait eu trop de confiance dans les assertions des Bramhall, des Ussher, des Jérémie Taylor, des Stillingfleet et des Barrow. Il avait enfin de l'Église ancienne la vision qui convient (1).

Denys Gorce.

(1) *Apologia*, pp. 204-205.

L'hystérie de Thérèse Neumann ?

Les déclarations de Thérèse sur la souffrance sont incontestablement de bon aloi, parfaitement conformes au dogme catholique (1). On n'y pourrait voir un délire religieux qu'en traitant de délire la doctrine catholique elle-même, le dogme de la Communion des Saints en particulier. Elle est pieuse, généreuse, charitable, dévouée au prochain, désireuse de l'aider à ses dépens. En s'offrant pour souffrir à la place et au profit d'autrui, elle fait œuvre très méritoire. Ses souffrances extraordinaires, ses maladies si diverses, dont les symptômes apparaissent et disparaissent sans raison discernable, sans cause organique, ses expiations, ses douleurs intérieures, sont profondément touchantes. Mais est-il nécessaire d'admettre une intervention particulière de Dieu, transférant à la stigmatisée des maux physiques dont d'autres personnes seraient guéries, lui imposant ou lui accordant des souffrances extérieures ou intimes, en expiation des fautes du prochain? Ne pourrait-on raisonner à peu près ainsi?

Tout peut s'expliquer naturellement. On ne saurait guère contester le diagnostic d'hystérie prononcé par plusieurs médecins qui ont examiné ou soigné Thérèse. Sa grande impressionnabilité, l'extrême suggestibilité qui sont les marques de cette maladie, la direction habituelle des pensées de la pieuse jeune fille, ses méditations et ses désirs charitables suffisent à expliquer ces maladies singulières, ces souffrances de substitution, comme elles suffisent à expliquer visions, stigmates, paroles attribuées

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, Supplément.

à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ou au Sauveur lui-même. Les correspondances ou les analogies entre les maux qu'elle endure et ceux dont elle veut délivrer les personnes pour qui elle se dévoue, ou la peine censée méritée par les péchés qu'elle pense expier, n'ont pas non plus d'autres causes. Convaincue de la valeur de la souffrance, désireuse d'utiliser les siennes à l'honneur de Dieu et pour le salut du prochain, se concentrant toujours sur les mêmes idées, elle en est venue à se croire investie d'une mission spéciale, à extérioriser en visions et en paroles surnaturelles ses propres réflexions et ses pieux désirs. Chaque nouvelle expérience augmente sa suggestibilité et son pouvoir d'auto-suggestion. Ainsi s'explique le développement progressif des phénomènes, et il faut même s'attendre à de nouveaux progrès si rien ne les arrête. A sa foi parfaitement orthodoxe, à son authentique et émouvante charité, à sa générosité, se mêlent, et chaque jour davantage, de prodigieuses illusions de malade mentale. Son mérite reste grand. Elle n'en reste pas moins une malade qu'il conviendrait de soigner et de guérir. Il faut lui faire comprendre qu'elle s'inflige elle-même toutes ces douleurs extraordinaires, qu'elle est, inconsciemment et sans le vouloir, l'unique auteur de ses visions, qu'en croyant entendre le Christ lui demander de prendre sur elle les souffrances d'autrui, elle est victime de son état mental, mais non pas de l'amour divin. Bref, l'hystérie et la suggestion suffisent à déterminer chez Thérèse ces phénomènes singuliers. Faisons donc l'économie d'une explication surnaturelle qui n'est pas nécessaire. Abstenons-nous de reconnaître et proclamer des miracles qui n'existent pas, sauf dans l'imagination de Thérèse, des personnes de son entourage, des fidèles plus crédules que croyants et de quelques théologiens imprudents.

Je n'ai vu nulle part l'objection présentée exactement sous cette forme. Mais j'ai cru devoir cristalliser et systématiser ainsi celles qu'on entend de divers côtés. Un

catholique impressionné par le Dr Lechler pourrait raisonner de cette façon. Et n'est-ce pas au fond la pensée du Dr Deutsch, qui déclare ne pas vouloir toucher au côté théologique du problème, mais qui s'acharne à démontrer, contre Gerlich, l'hystérie de Thérèse et conclut sa brochure par cet appel à l'autorité : « Videant consules, ne quid detrimenti capiat res catholica. »

La discussion complète de ces hypothèses nous entraînerait loin. Il faut pourtant en esquisser la critique. Qu'on me permette de transcrire ici les fortes réflexions de M. Gustave Thibou, un ami aussi dévoué que savant, consulté à ce propos :

« Comme il serait intéressant de poser à brûle-pourpoint aux catholiques — médecins ou non — qui voient dans l'hystérie la cause de tous les phénomènes de Konnersreuth la simple question suivante : Définissez-nous l'hystérie.

« Avant de tout expliquer, l'hystérie aurait grandement besoin d'être expliquée elle-même. Toutes les définitions proposées n'éclairent que des côtés superficiels du problème. Qui oserait seulement affirmer que l'hystérie constitue une entité morbide au même titre que le typhus ou la tuberculose? On a rangé — et très arbitrairement — sous ce terme une multitude de symptômes fort divers dont la communauté d'origine apparaît singulièrement contestable. L'essence de l'hystérie (si elle existe!) défiera toujours nos efforts : dans un tel domaine l'esprit humain ne dépasse pas le stade de la connaissance *périnoétique*. Le cumul et le conflit des hypothèses sont là pour en témoigner : snggestibilité (Bernheim), hypotension psychologique (Janet), mythoplastie (Dupré), transfert sexuel (Freud), — autant de causes accessoires ou de manifestations partielles des troubles dits histériques, érigés par ces auteurs en causes propres. A celui qui douterait de l'état caligineux de la question, nous conseillerions de se référer à l'article *hystérie* dans des ouvrages pourtant relativement élémentaire comme la *Pathologie du système*

nerveux de Claude (1) ou le *Traité* de *psychologie de* Dumas (2).

« C'est donc avec profondeur que le psychiatre Hoche écrivait tout récemment : « Der innerste Kern der Hyste- « rie ist noch nicht entlarvt und steckt in der tieften « Tiefe der Frage von dem Verhältnis von Leib und « Seele. » La formule est parfaite : sans prétendre vouloir abolir le « mystère de l'hystérie », elle pose l'accent sur deux points que nous considérons comme *absolument capitaux* : la nature hylémorphique de l'hystérie et le caractère profondément *constitutionnel* de cette affection : on n'est pas hystérique comme on est grippé ou typhique ; Pierre est hystérique *en tant que Pierre*.

« Comme toute perturbation mentale, le fait hystérique présente une double face : d'une part un trouble (au moins fonctionnel) du système nerveux, de l'autre une disposition morbide de l'âme. Il est bon d'ajouter que ces deux éléments ne « s'équilibrent » jamais *in concreto* et que l'un d'eux peut prédominer formidablement. Ce qui frappe en premier lieu chez l'hystérique, c'est le mimétisme : le malade joue un rôle ; il présente les signes extérieurs d'une maladie ou d'un état quelconque dont il n'est pas véritablement affecté. Si le « pôle » psychologique prédomine, cette situation peut être parfaitement consciente (mythomanie, pseudologie, etc. : ici jouent comme mobiles dominants la *Geltungssucht*, le besoin de se rendre intéressant) ; elle perd au contraire son caractère conscient et intentionnel dans la mesure où elle dépend du pôle matériel : à la limite, elle n'est plus que l'extériorisation automatique (et quasi réflexe) d'images inconscientes. Dezwarte cherche l'explication de ces derniers troubles dans une rupture de synergie entre les éléments nerveux de la zone corticale du cerveau et ceux du mésencéphale : ceux-ci, relativement isolés par suite d'un

(1) T. II, pp. 796-834.
(2) T. II, pp. 918-945.

choc traumatique, libéreraient leurs automatismes hors du contrôle des cellules corticales et, par conséquent, de la conscience. »

Thérèse ne pourrait être hystérique que de cette dernière façon, c'est-à-dire, si j'ose m'exprimer ainsi, *matériellement* hystérique. *Aucun* psychologue expérimenté ne saurait soupçonner en elle une simulatrice et une mythomane. L'hystérique conscient ne vit qu'en fonction du spectateur présent ou imaginaire, fait de son moi le centre du monde, ignore toute spontanéité affective et tout intérêt extra-personnel (*Sachinteresse*). Quel contraste avec la simplicité, le dévoûment, l'âme vibrante et généreuse de Thérèse!

La question reste ouverte pour le *mimétisme inconscient*. Sans doute, Lechler et d'autres ont raison de remarquer (contre Gerlich) qu'une désagrégation de la personnalité avec libération subséquente des automatismes n'est nullement incompatible avec la noblesse du caractère. Mais, de la possibilité abstraite à l'existence *hic et nunc*, *non valet illatio*! — Voyons le cas de plus près : on ne « devient » pas hystérique, disions-nous plus haut, comme on prend un rhume : une émotion traumatique ne fait qu'actualiser une tare constitutionnelle. Or, rien dans les antécédents héréditaires et personnels de Thérèse ne permet de soupçonner l'existence de la diathèse hystérique. Fragilité émotive, instabilité de l'imagination, *indétermination* de la vie affective (1), — tous ces stigma-

(1) Klages, qui a écrit sur la psychologie de l'hystérie les pages les plus profondes que nous connaissions, voit dans cette indétermination l'élément fondamental du caractère hystérique (Cf. *Grundlagen der Charakter kunde*, chap. 8). — Les sentiments de l'homme normal sont spécifiés, « finalisés » par un certain groupe d'images *déterminées*; ceux de l'hystérique suivent l'attrait d'une image *quelconque*. Appauvrie, labile-plastique à la façon de la *materia prima*, la sensibilité hystérique *mime* tous les états d'âme, mais n'en vit aucun, comme l'eau (incolore!) réfléchit toutes les couleurs,

tes latents du mal ne se retrouvent à aucun degré dans l'âme de Thérèse enfant et jeune fille. Tout au contraire, une nature simple, stable, cohérente et des affections fortement polarisées par les exigences du devoir d'état et d'une piété sans exaltation.

Nous reconnaissons volontiers avec Deutsch qu'il n'est pas possible de *prouver* avec une certitude absolue la non-hystérie de Thérèse : L'intellect humain n'est pas organisé pour une telle saisie exhaustive de l'être concret! Mais l'examen attentif du cas nous conduit tout de même à une solide probabilité.

Faisons toutefois la part très large à nos adversaires. Admettons, provisoirement, que Thérèse soit frappée de labilité et de mimétisme hystérique inconscient. Ces tares *suffiront-elles* à rendre compte de l'ensemble de la *synthèse*, de l'âme des phénomènes de Konnersreuth?

Ici une alternative se présente : ou bien on rattache à l'hystérie *tout* l'inexpliqué psychologique (c'est-à-dire non seulement les troubles morbides psychogènes, mais encore tous les faits qui relèvent de la métapsychique et des sciences occultes, comme le démon de Socrate, la transe des sibylles, les extases de Plotin, la cryptesthésie de Mme Giper, etc.) et, dans ce cas, il n'y a plus d'hystérie, mais une étiquette assez niaise posée sur une ignorance multiforme; ou bien on admet que l'hystérie est une maladie — inconnue encore dans son essence, mais qui, comme toute maladie, procède d'un état carentiel,

aussi ses imitations sont-elles vides de toute profondeur et de toute originalité. — On pourrait faire remarquer ici que les extases de Thérèse — loin de présenter ces caractères de mimique creuse et sophistiquée — trahissent au contraire une vie intérieure intense et témoignent — tant par leur richesse intuitive que par la constance et l'*unité* de leur orientation — en faveur de la pureté (au sens de *Echtheit*) et de l'originalité de leur nature. Mais ce n'est pas ici le lieu de poursuivre une étude caractérologique qui ne saurait nous conduire, d'ailleurs, qu'à des présomptions.

d'un déséquilibre, — et, dans cette hypothèse (la *seule* logique), l'hystérie pourra troubler, amoindrir, mais jamais surélever. Elle est force perturbatrice, et non créatrice. L'infra-normal ne peut être la cause propre du supra-normal. Le pathologique et le prodigieux peuvent être intimement mêlés dans un même sujet : ils peuvent même, dans une certaine mesure, s'influencer réciproquement : ils ne s'identifient pas pour cela et ne peuvent adéquatement s'expliquer l'un par l'autre.

Novalis était peut-être hystérique, mais sa grande extase, après la mort de Sophie de Kühn, où, « affranchi des chaînes de la lumière et des liens de la naissance..., il voyait les millénaires s'écouler dans le lointain comme des orages », n'était, certes, pas comparable à celles de la « mystique » de M. Janet.

L'hystérie positive, créatrice, n'est plus de l'hystérie!

Ces remarques pèsent de tout leur poids dans le cas de Thérèse, où le prodige est monnaie courante. C'est dans l'oreille complaisante du Juif Apelle que le Dr Lechler devrait glisser ses suggestions sur l'origine *uniquement* hystérique du jeûne de Thérèse et de sa métagnosie.

Mais si Thérèse était vraiment hystérique (chose improbable, nous l'avons vu), quel genre de rapports pourrait exister en elle entre sa maladies et ses phénomènes supranormaux? Coïncidence ou causalité?

Le problème concret est terriblement complexe.

Éliminons la coïncidence. — Une constatation s'impose tout d'abord : la maladie chez Thérèse a précédé amplement les grâces apparemment charismatiques.

Simple préparation *morale* ou rapport *physique* de causalité?

Dans la dernière hypothèse, la question se pose en ces termes : dans quelle mesure les images et les désirs inconscients de Thérèse — tout son automatisme mental en un mot — peuvent-ils déterminer le contenu de ses

souffrances de substitution et des révélations cryptesthésiques qui s'y rapportent ? (1)

Nous pensons avec Wunderle qu'il serait intéressant de faire des recherches sur la suggestibilité de Thérèse. S'il était prouvé que les éléments de ses révélations proviennent en grande partie de suggestions ou de souvenirs inconscients, le lien de causalité serait établi. Mais, même en ce cas, il faudrait pousser plus avant l'analyse. Quel lien de causalité y aurait-il de l'hystérie à ces révélations, si ces révélations jouissent d'une parfaite objectivité ? L'hystérie ne pourrait jouer ici que par mode de cause matérielle, non comme cause propre et adéquate.

Les mots innombrables de la langue grecque qui frappèrent l'oreille d'Homère furent la cause de l'*Iliade*, un bloc de pierre fut la cause du *Moïse* de Michel-Ange ! Il est aussi ridicule de nier la cause matérielle que de la boursoufler en cause adéquate.

Admettons que les extases et les souffrances substitutives de Thérèse soient déclenchées par une libération d'automatismes, admettons que chaque *élément* cognitif ou affectif de leur contenu se rattache à une suggestion ancienne ou récente, il restera cette question à résoudre : Pourquoi la synthèse de ces éléments se rapporte-t-elle si souvent à une situation concrète parfaitement inconnue de Thérèse, pourquoi tant d'événements *extérieurs* (guérisons, conversions, etc.) viennent-ils corroborer ses révélations ? L'hystérie peut fournir ici tout au plus la matière des phénomènes : la forme vient d'ailleurs.

(1) Nous restons ici dans le seul cadre de notre étude, et faisons abstraction du jeûne de Thérèse et de ses guérisons extraordinaires. Il est évident *a priori* qu'aucune auto- ou hétéro-suggestion ne peut suppléer adéquatement pendant des années les fonctions nutritives. L'anorexie (très fréquente chez les hystériques) les conduit fatalement, tôt ou tard, à l'épuisement et au trépas. — Le Dr Lechler n'a pu faire imiter par Elisabeth le jeûne absolu de Thérèse. Or, le caractère surnaturel de l'inédit constitue — en vertu des lois d'harmonie et d'unité qui régissent toute totalité organique des phénomènes — une forte présomption en faveur de la surnaturalité des autres faits.

Nous pensons qu'on n'insistera jamais assez — et dans tous les domaines — sur le rôle et les *limites* de la détermination matérielle. Dans les premiers siècles de notre ère, il est certain que l'élaboration philosophique (de Philon à Plotin) du terme *Logos* a grandement influé sur les définitions dogmatiques de l'Église. Et, cependant, la révélation fut essentiellement, formellement transcendante (1). — De même pour Thérèse (qu'on nous fasse ici la grâce de croire que nous saisissons *toute* la distance qui sépare les deux termes de l'analogie) : Dieu peut utiliser sa labilité mentale (si elle existe) et ses processus de suggestion : le bien, l'orientation formelle des phénomènes n'en demeurent pas moins d'essence extra-humaine. Dans une extase à base hystérique, l'ordination et l'illumination des images peuvent très bien procéder d'une causalité surnaturelle. — *Mens prophetae*, dit saint Thomas, *movetur a Spiritu Sancto sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis*. Si Thérèse est hystérique, ce n'est là qu'un excès de déficience *ex parte instrumenti*! Ce n'est pas cela qui importe, mais l'influx *spécificateur* de la cause principale. Et cette intervention divine paraît difficilement contestable ici.

Objectera-t-on, en cette hypothèse, qu'il semble bizarre qu'un phénomène pathologique puisse concourir — même instrumentalement — à la production de phénomènes surnaturels? Scindons l'objection : *en soi* aucun état morbide n'est prérequis à l'éclosion et au développement de dons extraordinaires de Dieu. Mais nous ne sommes pas des essences pures : nous sommes des créatures déchues, souvent tarées, et la question change de face dans le concret. Vu la désharmonie de nos natures et la pauvreté de nos énergies, il arrive parfois que certains troubles d'ordre physiologique favorisent l'épanouissement des plus hautes activités de l'âme : ainsi le *Zarathustra* de Nietzsche est né d'un éréthisme cérébral

(1) Cf. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, p. 42.

intense; de même la phtisie développe chez certains malades la tonalité affective. Mais cette efflorescence ne se produit pas dans la ligne formelle de la maladie : ce n'est pas en tant que névrosé, mais en tant qu'homme de génie que Nietzsche a écrit *Zarathustra*, et le phtisique aime en tant que créature affective et non en tant que tuberculeux : à ce génie, à cette affectivité, certains états de consomption intense de la vie végétative fournissent seulement (*per accidens!*) un aliment favorable. Ainsi pour certains élus de Dieu : il est possible que la plasticité et l'instabilité de leurs automatismes mentaux favorisent la réception des grâces extraordinaires. Mais ces dispositions physiologiques, ces aptitudes, ne sauraient à elles seules expliquer les formes supérieures d'une vie morale intense. *A fructibus* (*non a radicibus!*) *cognoscetis eos...* Même éclos en terrain névrotique, le génie reste le génie, et le surnaturel de l'effet ne s'explique que par le surnaturel de la cause.

Il est ridicule — nous tombons ici d'accord avec Wunderle — de vouloir laver les saints de tout soupçon de maladie : il suffit de distinguer dans leurs actes ce qui relève de la maladie et ce qui relève du charisme. Dieu, certes, n'a pas *besoin* de la maladie pour dispenser à une âme des grâces extraordinaires, mais quand la maladie existe, il n'est pas tenu d'y remédier miraculeusement. Mieux que cela : Celui que les *ignobilia mundi* n'ont jamais rebuté peut utiliser la maladie — et, en l'espèce, l'hystérie — en vue de ses fins surnaturelles. C'est précisément sa gloire de tirer des merveilles de ce non-être qu'est la maladie.

Résumons-nous. Il n'est pas prouvé (il est même invraisemblable) que Thérèse soit hystérique. Elle ne peut l'être en tout cas que matériellement, inconsciemment, *en dehors de sa personnalité psychologique*. Et, même dans cette hypothèse (*pessimo dato, non concesso*), l'hystérie ne saurait jouer ici le rôle de bien synthétique, d'élément spécificateur. Affirmer le contraire, c'est verser dans la

méprise matérialiste. Attitude assez légitime pour un incroyant, mais qui ne laisse pas de surprendre chez des auteurs catholiques...

Je n'ajouterai à cette petite dissertation de mon savant ami qu'une dernière considération, qui ne concerne pas seulement les essais d'explication par l'hystérie, mais d'une manière générale la critique naturaliste des faits de Konnersreuth.

Si l'on pouvait aussi facilement que le croient ces critiques se débarrasser de ces faits ou en rendre compte, on éliminerait ou on expliquerait avec la même aisance les stigmates, les visions, les apparitions et les charismes d'un grand nombre de saints, canonisés ou non. Si l'on appliquait à ces phénomènes du passé les mêmes critères corrosifs qu'à ceux de Thérèse Neumann, que resterait-il de leur teneur surnaturelle? Il faudrait mettre à l'actif de maladies mentales une quantité prodigieuse de faits hagiographiques. Plusieurs savants, même parmi ceux qui croient ce que nous croyons, n'y verraient aucun inconvénient. Cette conclusion est déjà toute formée, du moins dans leur inconscient, sinon dans leur conscience claire. Et certes, nous savons bien qu'il faut soumettre les récits hagiographiques anciens à une critique sévère, qui ne saurait faire grâce aux faits insuffisamment attestés, mal datés, imparfaitement décrits, amplifiés par l'imagination et la légende (1). Mais nous croyons aussi qu'un grand nombre de ces faits résistent à l'application des critères les plus rigoureux et constituent de vrais miracles (2). Le miracle, les charismes sont des signes qui n'ont jamais fait défaut et qui ne manqueront jamais dans l'Église. Nous en avons la promesse formelle de

(1) Bien des « Miracles » tombent, quand on les soumet à cette critique qui n'est que respect de la sainteté de la Vérité. Un bel exemple de ce travail est le livre du R.P. Hilarin Felder : *Die Antoniuswunder*, Schöning, Paderborn, 1933.

(2) Voir Olivier Leroy, *Suite aux miracles du Sauveur, Vie Intellectuelle*, 10 juin 1933, p. 181-201.

Jésus : *Signa autem eos qui crediderint haec sequentur.* Tout catholique doit l'admettre sous peine de contredire l'Évangile et l'Église elle-même.

L'Église en effet, si elle ne tient pas compte, pour la canonisation des serviteurs de Dieu, des miracles accomplis pendant leur vie, exige qu'il s'en produise, à leur intercession, après leur mort. Le miracle et les charismes ont eu, gardent et garderont toujours leur place, secondaire mais réelle, dans l'économie du salut et la vie de l'Église. Si on ne le croyait pas, on serait plus que téméraire.

Or les procédés « scientifiques » appliqués à Thérèse Neumann, soit pour éliminer du domaine des faits des événements qu'aucune raison critique (sauf le préjugé qu'ils sont impossibles ou qu'ils seraient des miracles) n'oblige ou n'autorise à nier, soit pour les expliquer naturellement, ne tendraient à rien moins qu'à éliminer de l'hagiographie et de la mystique chrétienne — voire même de l'Écriture, et en particulier de l'Évangile — tout l'extraordinaire, tout le miraculeux.

Qu'on nous entende bien. Il n'est pas question de mettre les récits *hagiographiques*, même passés au crible de la critique, encore moins les faits de Konnersreuth, et leurs attestations, sur le même pied que les récits et les faits évangéliques, mais de contester la valeur de procédés soi-disant critiques, qui, s'ils étaient *efficaces*, le seraient tout autant contre l'hagiographie et même l'Évangile. Il y a, je ne dis pas dans la critique sévère, je dis dans l'*usage* qu'en font certains au sujet des événements de Konnersreuth, et des faits analogues, une concession inconsciente au positivisme ou au naturalisme, que nous ne pouvons pas accepter, car, de notre part, elle serait consciente et coupable.

Tout bien considéré, et après avoir médité la vie et les miracles de plusieurs saints, en même temps que les témoignages relatifs à Thérèse Neumann, l'analogie des situations, la parenté manifeste des dispositions intérieures et les ressemblances indéniables entre les faits, nous

persuadent, non que ces saints, comblés de grâce et de charismes, furent des malades comme on prétend que l'est Thérèse Neumann, mais plutôt que Thérèse est — je ne dis pas une sainte, ce jugement étant réservé à l'Église — mais une âme comblée de charismes à la manière de ces saints.

Je ne prétends certes pas, je ne veux même pas donner l'impression « que les raisons de douter ne sont guère que des chicanes » (il paraît que mes articles risquent de donner cette impression). Je ne crois pas que tout soit chicane. Mais je pense que si l'Église nous met quelque jour en garde contre Thérèse Neumann, ce sera pour des raisons plus solides que celles de certains critiques.

D'ailleurs, ces raisons, si elles existent, l'Église probablement ne les développera pas. Il n'est pas nécessaire qu'elle explique ses jugements ni qu'elle justifie ses ordres ou ses conseils. Il suffit qu'elle les formule, pour que les fidèles l'écoutent comme une mère. Si elle parle, nous l'écouterons donc tous, mais prendre certaines précautions, en prévision d'un jugement éventuel de l'autorité, ressemblerait à la « prudence charnelle ». Je préfère, en attendant filialement la décision de l'Église, m'exposer au sourire des habiles et des prudents.

Donc, soumis d'avance avec un familial amour aux décisions de notre Mère la Sainte Église, je regarde actuellement comme vraie la conviction de Thérèse Neumann et de plusieurs témoins de sa vie, touchant sa *vocation* particulière. Cette vocation de compatiente au Christ pour l'Église me paraît la raison d'être des phénomènes qui déroutent la science humaine, mais qui sont tout simples si on y voit des charismes divins. Cette vocation la met, croyons-nous, au rang des victimes volontaires du divin Amour dont nous saurons seulement au dernier jour, quand les secrets des cœurs et des vies seront révélés, ce que l'humanité rachetée leur doit.

Fribourg.

B. Lavaud.

A propos du mode suprahumain des dons du Saint-Esprit

Nous avons reçu la note suivante, avec prière de l'insérer. Nous la publions, en la faisant suivre de la réponse du Père Garrigou-Lagrange.

Les dons du Saint-Esprit, la perfection et la mystique

La publication de mon opuscule *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas* (éditeur Beyaert, Bruges, Belgique) fut l'occasion d'un article paru dans *La Vie Spirituelle*, nov. 1932, pp. [65-83], sous la signature du R.P. Garrigou-Lagrange, O. P., et dont je remercie l'auteur. Il me permettra néanmoins de répondre à quelques-unes de ses apréciations, afin de mieux expliquer ma pensée. Loin de moi le désir d'engager une polémique quelconque : nous avons à cette heure en Espagne bien d'autres soucis. Ces notes visent simplement à éclairer le problème dont nous cherchons tous la solution.

I. — Le R. P. avait écrit ailleurs (et il le répète dans son article, p. [67]) que « le plus souvent, dans la vie ascétique, l'inspiration du Saint-Esprit et le mode suprahumain d'agir restent latents. Il ne faut pas dire cependant qu'alors les dons n'opèrent pas « modo supra-humano » ; ce mode existe, mais il reste assez caché ».

Nous pensons que c'est là chose impossible. L'opération de mode *suprahumain* ne saurait rester cachée, elle est nécessairement perçue par l'âme du seul fait qu'elle s'écarte du

mode naturel du sujet. On peut donc admettre ou ne pas admettre l'opération suprahumaine des dons du Saint-Esprit dans la phase ascétique; mais si on l'admet, on ne saurait dire qu'elle reste latente, ainsi que le R. P. le répète dans son article, p. [75]. Cette conséquence et d'autres qui en sortent sont à nos yeux une certitude.

II. — Un autre point à éclaircir : la possibilité de plusieurs actes spécifiquement distincts, produits par un même habitus. En affirmant cette possibilité, nous ne prétendons pas évidemment que les actes puissent avoir un objet formel distinct de celui de l'habitus, ce qui serait une énormité philosophique, contraire à la doctrine de saint Thomas. Nous sommes d'accord sur ce point avec l'auteur.

Lorsque nous disons : *plusieurs actes spécifiquement distincts peuvent être produits par un même habitus*, nous entendons exprimer simplement que dans l'objet spécificatif de l'habitus il peut y avoir des différences qui spécifient diversement les actes entre eux tout en restant sous la spécification générale qui naît de l'objet formel de l'habitus. C'est bien le cas de la puissance qui peut produire des actes spécifiquement distincts entre eux, bien qu'ils entrent tous dans une espèce plus générale qui est celle de la puissance et de son objet adéquat : *Sicut potentia cum sit una, ad multa se extendit secundum quod conveniunt in uno aliquo, id est in generali quadam ratione objecti, ita etiam habitus ad multa se extendit secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem subjecti, vel unam naturam, vel unum principium* (Iª IIªᵉ, q. 54, a. IV).

III. — C'est en ce sens, disons-nous, que l'acte de charité de la terre est spécifiquement distinct de l'acte de charité du ciel. Il y a là une différence qui n'est pas de degré, car l'objet de la charité de la terre est Dieu *ut creditus*, tandis que celui de la charité du ciel est Dieu *ut visus*.

Le R. P. nous répond : « Si l'acte de charité de la terre avait pour objet la connaissance de Dieu et non pas Dieu lui-même, il serait spécifiquement distinct de l'acte du ciel. Mais il n'en est rien » p. [71]. Or, nous semble-t-il, cette distinction ne détruit pas notre affirmation. Nous ne disons pas non plus que la connaissance de Dieu soit l'objet de la

charité de la terre, mais bien Dieu lui-même. Cependant l'objet de la volonté, tout en restant objectivement le même, ne peut-il être modifié par la connaissance? Voilà la question. D'après saint Thomas la volonté ne prend jamais son objet que dans la lumière de l'intelligence. Pour la volonté, aimer Dieu *connu par la foi* est-ce la même chose qu'aimer Dieu *contemplé dans la vision de la gloire*? Affirmer cela serait nne énormité théologique que nul ne voudrait prendre à son compte. Ce n'est pas, remarquons-le, une simple différence de degré, car il ne s'agit pas de connaître plus ou moins, mais de connaître par la foi ou par la vision : ce qui implique une différence de mode et par conséquent une différence d'espèce.

D'ailleurs, la connaissance par vision ne suppose pas toujours une supériorité de degré par rapport à la connaissance de la foi. Ainsi, par exemple, la connaissance que la Vierge Marie avait par la foi sur la terre était sûrement d'un degré supérieur à la connaissance des saints dans le ciel. Et pourtant la connaissance de la Vierge était inférieure, quand au mode, à la connaissance des bienheureux.

Il ne s'agit donc pas d'une différence de degré; c'est une différence beaucoup plus profonde qui est ici en jeu; c'est une différence de mode qui suffit à spécifier leurs actes respectifs.

La charité n'a pas pour objet formel la connaissance de Dieu; mais la charité suit le mode de cette connaissance. Dieu connu par la vision produit un amour supérieur à celui que produit la foi. Or cette supériorité n'est pas une *supériorité de degré*, car nous n'aimerons au Ciel que dans la mesure où nous avons aimé sur la terre. Cette supériorité doit donc être de mode; et par conséquent, tout en ayant Dieu lui-même comme objet, l'acte de la charité du ciel est spécifiquement distinct de celui de la terre. C'est la différence spécifique dont parle saint Thomas lorsqu'il écrit : *Non est* EADEM RATIO *quantitatis caritatis viae, quae sequitur cognitionem fidei et caritatis patriae, quae sequitur visionem apertam* (IIª IIæ, q. 24, a. VII, ad 3um). Et lorsqu'il écrit : *Caritas non habet pro objecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via et in patria, sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quae est eadem scilicet ipsum Deum* (Iª IIæ, q. 67, a. 6, ad 2um); il parle évidemment de l'objet formel de la charité, qui est

toujours le même. Mais exclut-il les différences que nous avons signalées? La raison et le texte de la IIª IIᵃᵉ que nous avons transcrit sont, nous semble-t-il, pour l'affirmative.

Même question et mêmes arguments touchant les habitus des dons du Saint-Esprit et des vertus morales. Les textes du Docteur Angélique sont assez clairs : *Dona habent duplices actus : quosdam qui pertinent ad viam et quosdam qui pertinent patriam... Habitus donorum sunt idem in via et in patria; actus autem non... Quantumcumque dona ad altiorem modum elevent quam sit communis homini modus, nunquam tamen in via ad modum patriae pertingere possunt* (*In III Sent.*, dist. 34, q. 1, a. 3 et 4 in corp. et ad 3ᵘᵐ). Peut-on nier qu'il s'agisse ici d'actes spécifiquement distincts? Point de distinction spécifique vis-à-vis de l'objet formel de l'habitus, soit (nous ne l'avons jamais imaginé); mais différence spécifique, qui tombe sous l'objet formel de la puissance ou de l'habitus, ce qui suffit à spécifier les actes entre eux. Donc les habitus des dons sont les mêmes au ciel que sur la terre, mais leurs actes ne sont pas les mêmes. Il y a entre eux une différence non pas seulement de *degré*, mais encore de *mode*, quoique l'objet formel reste le même; différence qui suffit pour créer une distinction spécifique.

IV. — Nous avons écrit dans notre brochure (pp. 25-26) : « Il ne peut y avoir de degrés dans l'absence de défauts volontaires, c'est-à-dire dans l'élément négatif de la perfection. Le plus minime défaut volontaire comme le plus grand détruit la perfection... Le détachement des créatures doit par conséquent être le même pour toutes les âmes : total, absolu, universel. »

Le R. P. répond : « Nous ne croyons pas que le détachement des créatures soit le même pour les plus grands saints et pour les âmes arrivées à une perfection moindre. La raison en est surtout que la perfection exclut non seulement les défauts directement volontaires, mais ceux indirectement volontaires, qui proviennent de la négligence et d'une certaine tiédeur relative, d'un secret égoïsme peu conscient qui empêche que le fond de l'âme soit tout à Dieu » (p. [78]). Par cette déclaration le R. P. nous paraît au contraire confirmer la doctrine qu'il tâche de réfuter. Car si la perfection exclut les défauts même indirectement volontaires, il s'ensuit

que pour être parfait il faut ne pas avoir des défauts consentis; en d'autres termes, que le détachement des créatures doit être le même pour toutes les âmes parfaites : total, absolu, universel. Même cette « perfection moindre » dont le R. P. parle doit exclure tout attachement; autrement elle n'est plus perfection. Ce n'est pas la mystique, c'est la philosophie qui repousse un terme moyen : impossible de trouver un milieu entre avoir et ne pas avoir des défauts. Or la perfection exclut de par sa nature tous les défauts directement ou indirectement volontaires. La ferveur intérieure que l'on mettra à se détacher de tout variera dans le *sujet* selon le degré de la grâce reçue, germes de victoires plus ou moins éclatantes, mais *objectivement* parlant, le renoncement à tout ce qui est opposé à la divine volonté, si petit soit-il, doit être total et sans aucune exception. Tel est l'enseignement formel de saint Jean de la Croix dans sa *Montée du Carmel*. Le léger fil retient l'oiseau captif aussi bien que la grosse chaîne, et la moindre buée sur le cristal l'empêche d'être le miroir du soleil et de resplendir de ses feux.

V. — Par rapport aux purifications passives, le R. P. semble admettre la nécessité de la contemplation infuse purificative pour que l'âme soit délivrée des défauts que saint Jean de la Croix signale dans la *Nuit obscure* (p. [80]). — Nous pensons au contraire que les défauts signalés par le Docteur Mystique, sous la dénomination de péchés capitaux, sont tous volontaires et que par conséquent l'âme peut, avec l'aide de la grâce ordinaire, s'en délivrer. Le R. P. croit-il que l'âme ne peut pas se purifier de la gourmandise spirituelle, de la paresse spirituelle, de l'orgueil spirituel, etc..., par l'exercice de l'ascétisme? Nous répétons ici ce que nous avons écrit ailleurs : si elle ne pouvait s'en délivrer, ces défauts ne seraient plus volontaires, et par conséquent ils n'empêcheraient pas la perfection. Il nous semble que l'on confond le fait avec le droit ou la nécessité. De fait, la purification passive purge souvent l'âme de ces défauts; mais il ne s'ensuit pas que la purification passive soit toujours nécessaire pour cela.

VI. — On nous reproche de réduire la mystique à des phénomènes accidentels. C'est surtout M. Jacques Maritain

qui, dans une petite note placée à la fin de son récent ouvrage sur *Les Degrés du Savoir*, fait cette objection à notre opuscule. Nous nous contentons de renvoyer le lecteur à ce que nous avons écrit dans notre étude sur *Saint Jean de la Croix*, vol. I, ch. IX, p. 218 (Madrid, apartado 8035).

Nous affirmons à nouveau que la mystique comme telle se constitue purement par des phénomènes, très précieux sans doute, mais toujours transitoires, même dans le mariage spirituel. Or la vie surnaturelle, dont la perfection ou l'union divine par la charité est le sommet, est quelque chose de permanent. D'ailleurs la mystique n'est pas du tout la sainteté, mais *un moyen* pour y arriver. Or les moyens qui ne sont pas nécessaires — et c'est le cas de la mystique, comme nous croyons l'avoir démontré dans notre opuscule — nul ne peut dire qu'ils soient essentiels au terme. Lorsque M. Maritain écrit : la mystique « c'est la vie où le régime des dons du Saint-Esprit est devenu habituel », il confond la mystique avec la vie spirituelle parfaite. Or la vie où le régime des dons du Saint-Esprit est devenu habituel peut être ascétique tout simplement. Le Vén. Jean de Jésus-Marie, qui en savait long par sa doctrine et son expérience personnelle, enseigne qu'un religieux (à plus forte raison un simple fidèle) peut être parfait sans avoir eu de toute sa vie un seul quart d'heure de contemplation infuse. Et, au contraire, on peut trouver des états mystiques — saint Jean de la Croix et sainte Thérèse nous l'affirment (opusc., pp. 53-57, etc.) — même dans une âme encore pleine de défauts, c'est-à-dire sans que le régime des dons du Saint-Esprit soit devenu habituel. La perfection et la mystique sont deux choses tout à fait différentes et indépendantes. L'une n'exige jamais de par sa nature l'autre.

C'est tout ce que nous croyons nécessaire de déclarer et d'expliquer relativement aux quelques points touchés par le R. P. Garrigou-Lagrange dans son article plein d'érudition. Il y a dans notre opuscule des parties plus importantes qui n'ont pas été contredites et dont plusieurs revues ont signalé l'intérêt. Plusieurs théologiens de marque versés dans ces matières ont bien voulu nous écrire que notre thèse reste intacte. Puissent ces quelques remarques l'avoir encore mieux éclairée !

Salamanque.

fr. Crisógono de Jesús S., O.C.D.

*
* *

Le mode suprahumain des dons du Saint-Esprit

Après avoir longuement exposé ici cette question (1), quelques remarques suffiront pour rappeler le sens exact de ce que nous avons dit sur ce point et apporter quelques précisions nouvelles.

En quel sens les dons peuvent-ils avoir deux modes : celui de la terre et celui du ciel?

Nous avons sans doute rappelé cette vérité incontestable qu'un même *habitus* ne peut avoir des actes dont l'objet formel soit distinct de celui de l'*habitus*, et nous avons reconnu que sous l'objet spécificatif de l'*habitus* peuvent se trouver *deux modes d'agir différents*, comme, pour les vertus infuses et les dons, leur mode d'agir ici-bas, et celui du ciel.

Mais nous avons dit surtout (ce qui est passé sous silence dans les pages qui motivent celles-ci) qu'un même *habitus* ne peut être principe d'actes qui ont *des modes distincts*, comme celui de la terre et celui du ciel, QUE SI LE PREMIER MODE EST ORDONNÉ AU SECOND et tombe ainsi sous un même objet formel.

Or, selon l'opuscule auquel se rapporte la note précédente, les dons du Saint-Esprit auraient, d'après saint Thomas, dès ici-bas, *deux modes spécifiquement distincts*, l'un *ordinaire*, l'autre de soi *extraordinaire*, et ce dernier serait requis à la contemplation infuse des mystères de la foi, laquelle ne serait pas dès lors dans la voie normale de la sainteté.

(1) Les articles où ce problème a été traité ont été réunis dans l'ouvrage *Perfection chrétienne et Contemplation*, voir 7e édition, corps de l'ouvrage, p. 339-347, 404 ss., 769-772, et appendices Ier et IIe.

Nous avons répondu (1), et c'était l'essentiel de notre réponse, qui ne saurait être passé sous silence : « S'il y avait ici-bas, pour les sept dons du Saint-Esprit, *deux modes spécifiquement distincts*, dont l'un serait *ordinaire*, et l'autre serait non seulement éminent mais *extraordinaire* de fait et de droit, l'acte caractérisé par le mode humain NE SERAIT PAS ORDONNÉ à l'acte dont le mode serait surhumain et de soi *extraordinaire*. (Il n'y serait pas plus ordonné qu'aux actes qui supposent les grâces *gratis datae*, comme la prophétie.) Tout au contraire, l'acte des dons exercé ici-bas est *essentiellement ordonné* à celui du ciel ; ils sont, comme l'a demandé saint Thomas dans les *Questions disputées*, « *in eadem serie motus* », dans la même série d'opérations, et la dernière doit être posée, sans quoi toutes celles qui précèdent manquent leur fin.

« Ce texte des *Questions disputées* (2) ne s'oppose donc nullement à ce que nous avons dit. Il ne dit point qu'il y a pour les sept dons du Saint-Esprit *ici-bas deux actes spécifiquement distincts*, dont l'un serait *ordinaire* et l'autre *de soi extraordinaire*. Il dit même le contraire, car il demande, pour un même *habitus*, que l'acte moins parfait soit ORDONNÉ au second comme le fondement de l'édifice à la construction de celui-ci, comme la vie chrétienne de la terre à la vie du ciel. »

Nous avions même souligné, *ibidem*, p. [76], dans le texte de saint Thomas invoqué contre nous, le mot ORDINETUR, qu'on avait négligé de considérer.

Les *Études Carmélitaines* d'avril 1933, p. 250 sq., sous la signature de R. Dalbiez, ont fait la même remarque que nous, en mettant sur deux colonnes le texte intégral de saint Thomas et la citation qu'en avait faite le Père Crisógono en omettant de rapporter ces mots significatifs : « *Si autem non accipiatur unum in ordine ad aliud, tunc non erunt eaedem virtutes, nec secundum actum nec secundum habitum* (3). » M. R. Dalbiez ajoutait, *ibid.* : « Le passage que j'ai souligné et que n'a pas cité le Père Crisógono est assez peu favorable à sa thèse... Il faut renoncer à trouver dans ce texte soi-disant définitif le

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, nov. 1932, Supplément, p. [77] ss.

(2) *Quaestio unica de virtutibus cardinalibus*, a. 4 : « Utrum virtutes cardinales maneant in patria. »

(3) *Quaestio unica de virtutibus cardinalibus*, a. 4, in corp.

moindre appui pour la thèse des deux modes humain et surhumain de l'acte terrestre des dons du Saint-Esprit. »

La *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, nov. 1932, p. 692 (P. Périnelle), fait la même remarque sur l'argument central de la thèse et ajoute que le P. Crisógono s'est trompé en disant qu'il existe, selon saint Thomas, trois vertus intellectuelles infuses (intelligence, science et sagesse) parallèles aux dons du Saint-Esprit, et que les dons ne sont nécessaires que depuis la chute.

Ce qui nous intéresse le plus ici, c'est que l'on n'est nullement parvenu à prouver le point principal qu'on voulait établir : que les dons ont, ici-bas, deux modes d'opérer spécifiquement distincts, l'un *ordinaire*, l'autre de soi *extraordinaire*, qui caractériserait la contemplation infuse.

***

Le mode surhumain des dons peut-il être latent?

Nous avons souvent affirmé que d'ordinaire le mode surhumain des dons est d'abord assez caché, dans la vie ascétique, et qu'il devient plus manifeste dans la vie mystique, au moins aux yeux d'un directeur expérimenté (1). Pour parler avec plus de précision : l'influence des dons dans la vie ascétique est soit *latente et assez fréquente* (elle fait penser à la brise qui facilite seulement le travail des rameurs), soit *manifeste mais rare* (en certaines circonstances marquantes), tandis que dans la vie mystique elle est à la fois *fréquente et manifeste* bien qu'elle ne soit pas toujours *éclatante*, comme chez les grands contemplatifs, mais parfois *diffuse*, très réelle pourtant, comme il arrive chez des saints qui ont une vocation active, tel un saint Vincent de Paul (2).

On nous objecte : « L'opération de mode *suprahumain* ne saurait rester cachée; elle est nécessairement perçue par l'âme, du seul fait qu'elle s'écarte du *mode* naturel du sujet. »

Cette assertion dérive de la précédente qui, nous l'avons

(1) Cf. *Perfection chrétienne et Contemplation*, p. 403 ss., 408, 769 ss., 772, 353-355.

(2) *Ibid.*, p. 407 ss. et [105].

vu, n'a pas été prouvée. Elle serait vraie si les dons avaient ici-bas *deux modes* spécifiquement distincts, et si le mode suprahumain était *extraordinaire* au point d'exiger des idées infuses ou une ordination manifestement surnaturelle de nos idées acquises.

Or il n'en est rien. Même dans le cas de la prophétie, qui est une grâce extraordinaire, il peut y avoir, dit saint Thomas, un *instinct prophétique caché* aux yeux même de celui qui le reçoit, et par lequel il peut, comme Caïphe, *prophétiser sans le savoir* : « Mens prophetae dupliciter a Deo instruitur : uno modo per expressam revelationem, alio modo per quemdam *instinctum occultissimum quem nescientes humanae mentes patiuntur*, ut Augustinus dicit in II super Genes. ad litt., c. 17 (1). »

Si cela est vrai pour la prophétie, qui est une grâce de soi extraordinaire, à plus forte raison est-ce vrai de l'*inspiration spéciale du Saint-Esprit*, à laquelle les dons, présents en tous les justes, doivent les rendre dociles. Tous les auteurs spirituels admettent que cette inspiration spéciale, qui ressemble à la brise qui souffle au bon moment, est d'ordinaire d'abord latente, presque imperceptible et que, si on ne lui résiste pas, elle devient généralement plus forte, plus pressante. On pourrait apporter sur ce point d'innombrables passages de l'Écriture, des Pères, de saint Thomas et de saint Jean de la Croix. Ils le disent en particulier en commentant les paroles de Jésus en saint Jean, III, 8 : « *Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit.* » L'inspiration d'abord latente, obscure, devient ensuite, si l'on est fidèle, plus manifeste, plus lumineuse et plus pressante.

Saint Jean de la Croix dit même dans la *Montée du Carmel*, livre II, c. XII : « Il est indispensable de posséder cette connaissance propre à la contemplation avant de quitter la méditation discursive. Observons pourtant qu'il s'agit d'une connaissance générale. *Elle se manifeste parfois si délicate, si subtile*, surtout quand elle est tout à fait pure, simple, parfaite, quand elle est vraiment spirituelle et intérieure, *que*

(1) II^{a} II^{ae}, q. 171, a. 5. — Cf. *Ibid.*, q. 173, a. 4, où est donné l'exemple de Caïphe prophétisant à son insu.

l'âme, tout en la possédant, ne la remarque et ne l'expérimente pas. »

Il n'y a pas de doute, l'inspiration spéciale que nous devons recevoir docilement par les dons du Saint-Esprit est souvent assez cachée. Il faut faire le silence en soi-même, disent les auteurs spirituels, pour y être attentif, l'entendre et ensuite la discerner de celle qui pourrait nous égarer. C'est toute la question du discernement des esprits.

L'*Imitation de Jésus-Christ* le dit souvent : « Animadverte haec, anima mea, et claude sensualitatis tuae ostia, *ut possis audire quid in te loquatur Dominus Deus tuus* » (l. III, c. 1; item c. 2, 3).

Il est du reste certain qu'il y a bien des degrés dans la docilité au Saint-Esprit, depuis le jour où l'on commence à répondre à l'attrait de sa vocation, jusqu'au dernier instant où l'on remet son âme à Dieu.

Nous ne pensions donc pas devoir poser la question suivante.

***

Y a-t-il des degrés dans le détachement des créatures?

Ce détachement est-il le même pour les plus grands saints et pour les âmes arrivées à une perfection moindre? Poser la question, c'est la résoudre; nous n'avons jamais eu le moindre doute sur ce point.

Il faut avoir une certaine intrépidité juvénile pour écrire : « *Le détachement des créatures doit être le même pour toutes les âmes parfaites : total, absolu, universel... Impossible de trouver un milieu entre avoir et ne pas avoir des défauts.* Or la perfection exclut de par sa nature tous les défauts volontaires, le soient-ils directement ou indirectement. La ferveur intérieure que l'on mettra à se détacher de tout variera dans *le sujet* selon le degré de la grâce reçue, germe de victoires plus ou moins éclatantes, mais *objectivement* parlant, le renoncement à tout ce qui est opposé à la divine volonté, si petit soit-il, doit être total et sans aucune exception. »

Le formalisme logique qui s'arrête à la formule : « Impossible de trouver un milieu entre avoir et ne pas avoir de défauts », ne doit pas nous faire oublier le concret, ni la

grande différence qui se trouve entre les âmes parfaites, depuis la moins élevée jusqu'à la sainte âme du Christ. Dans la réalité concrète, le renoncement, même *objectivement* considéré, progresse avec la ferveur de volonté du *sujet* où il se trouve.

Il est certain en effet qu'une âme déjà parfaite peut progresser encore et que, en elle, le détachement des créatures augmente avec l'union à Dieu; ce sont les deux aspects du progrès de la vie de la grâce, qui continue dans la voie unitive. Ainsi *bien des défauts indirectement volontaires, suite d'une négligence, à laquelle on ne prenait presque pas garde, sont progressivement éliminés*, au fur et à mesure que *le fond de l'âme est purifié* et plus uni à Dieu, d'une union plus intime et plus continuelle.

De plus, il est sûr que le juste, fût-il parfait, bien qu'il puisse éviter chaque péché véniel en particulier, ne peut les éviter tous continuellement; mais en grandissant dans la charité il les évite de plus en plus, de sorte que dans l'union transformante, comme l'explique sainte Thérèse (VII^e^ Demeure, ch. II), l'âme est presque délivrée du trouble des passions; tant qu'elle est sous la grâce actuelle de l'union transformante, elle ne pèche pas véniellement de propos délibéré. En dehors de ces moments, il lui arrive de commettre encore quelque faute vénielle, vite réparée.

Toute âme parfaite n'est pas confirmée dans le bien, quelques-unes le sont.

Enfin n'oublions pas que le détachement des créatures était beaucoup plus grand en la Vierge Marie que dans les plus grands saints, puisqu'elle n'a jamais commis la moindre faute vénielle. Il était plus grand encore en la sainte âme de Notre-Seigneur, qui non seulement n'a jamais péché de fait, mais qui était dès ici-bas absolument impeccable.

Il est donc ici vraiment trop simpliste de dire : « *Impossible de trouver un milieu entre avoir et ne pas avoir des défauts.* » Ce qui est vrai, c'est qu'il n'y a pas de milieu entre être absolument impeccable ou non, entre éviter continuellement tout péché véniel ou non, entre vouloir ou ne pas vouloir tendre désormais à les éviter de plus en plus. « Homo (poenitens) debet habere propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda » (S. Thomas, III^a^, q. 87, art. 1, ad 1). Mais suivant que ce vouloir sera plus ou moins intense ou

fervent, on les évitera plus ou moins de fait. Avec le progrès de la charité ou de l'attachement à Dieu augmentera le détachement des créatures. Le P. Chardon a beaucoup insisté sur ce point en son beau livre *La Croix de Jésus*.

De toute évidence il y a bien des degrés dans ce que saint Thomas, IIª IIæ, q. 184, a. 2, exprime ainsi : « Ab affectu hominis *excluditur* non solum id quod est caritati contrarium, sed etiam *omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum.* » Il y a en cela beaucoup de degrés même quant à l'exclusion des péchés véniels, cf. ibid., ad 2m : « Illi qui sunt in hac vita *perfecti*, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia quae consequuntur ex infirmitate praesentis vitae. » Voilà ce qui n'est plus simpliste, mais c'est pourtant l'expression simple du bon sens chrétien (1).

*
* *

Les purifications passives sont-elles nécessaires pour éliminer les défauts moraux?

Dans les pages qui précèdent celles-ci on a écrit : « Nous pensons que les défauts signalés par saint Jean de la Croix dans la *Nuit obscure* sous la dénomination de péchés capitaux sont tous volontaires et que par conséquent l'âme peut, avec l'aide de la grâce ordinaire, s'en délivrer. Le R. P. croit-il que l'âme ne peut pas se purifier de la gourmandise spirituelle,

(1) Ces derniers textes de saint Thomas montrent, quoi qu'on en ait dit parfois, qu'il ne réprouverait nullement l'enseignement des auteurs spirituels relatif à la mortification de l'*activité* dite « *naturelle* », c'est-à-dire *non sanctifiée*, qui se développe *au détriment de la vie de la grâce*. Saint Thomas demande ici que pour arriver à la perfection on veuille exclure *omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur in Deum*. Si l'on ne s'oblige pas par vœu à pratiquer les trois conseils évangéliques, on doit du moins avoir l'esprit de ces conseils pour être parfait (IIª IIæ, q. 184, a. 3). Il est ainsi recommandé, pour arriver à ce but, de ne pas trop s'occuper des choses terrestres, *de negotiis saecularibus*, mais d'user des choses de ce monde comme n'en usant pas. Or il est clair qu'en ce renoncement il y a un progrès même chez ceux qui sont déjà parfaits.

de la paresse spirituelle, de l'orgueil spirituel, etc..., par l'exercice de l'ascétisme? Nous répétons ici ce que nous avons écrit ailleurs : si elle ne pouvait s'en délivrer, ces défauts ne seraient plus volontaires et par conséquent ils n'empêcheraient pas la perfection. »

Nous répondrons que saint Thomas évite cette manière simpliste et superficielle de considérer les choses, lorsqu'il enseigne (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 2), *la nécessité des dons du Saint-Esprit* et des *inspirations correspondantes pour le salut et la perfection.* Et nous avons vu plus haut qu'il n'admet nullement que les dons auraient ici-bas deux modes spécifiquement distincts, l'un ordinaire, l'autre de soi extraordinaire comme celui des grâces *gratis datae.*

L'âme ne peut se délivrer de certains défauts moraux que par la docilité aux inspirations spéciales du Saint-Esprit, et il serait tout à fait faux de dire : si l'âme ne peut s'en délivrer sans ces inspirations spéciales, « *ces défauts ne sont plus volontaires* et donc n'empêchent pas la perfection ». Les dons du Saint-Esprit sont précisément donnés à tous les justes pour recevoir docilement ces inspirations spéciales, dont le mode surhumain d'abord latent se manifeste de plus en plus, si l'âme est docile.

Saint Thomas dit en propres termes (Iª IIªᵉ, q. 68, ad. 2, ad 3) : « Rationi humanae non sunt omnia cognita, neque omnia possibilia sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta virtutibus theologicis. Unde *non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi* de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus scientiae et potestati omnia subsunt, sua mansione *ab omni stultitia, ignorantia, hebetudine, duritia et cæteris hujusmodi nos tutos reddit.* Et ideo dona Spiritus Sancti, quae faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius dicuntur contra hujusmodi defectus dari. »

Nous tenons donc que les inspirations spéciales du Saint-Esprit sont nécessaires pour que l'âme soit purifiée d'une certaine rudesse ou dureté, de l'hébétude, de la sottise spirituelle, et autres défauts semblables, qui ne sont pas seulement opposés à une certaine pureté psychologique, mais à la pureté morale. Sans la docilité progressive à ces inspirations spéciales du Saint-Esprit, *le fond de l'âme ne sera pas purifié de l'égoïsme plus ou moins inconscient,* qui se trouve en lui et qui se mêle, sous forme de négligence indirectement volon-

taire, à beaucoup de nos actes, et à bien des omissions plus ou moins coupables.

Dire que les purifications passives ne sont pas nécessaires à la parfaite pureté morale, ce serait nier *la nécessité de la purification passive de la volonté*, celle qui dégage de tout alliage humain les actes d'espérance et de charité (1).

Rappelons seulement ce qu'a écrit sainte Thérèse dans sa *Vie*, ch. XXXI (*Obras*, t. I, p. 257) : « Il faut, disent certains livres, être indifférent au mal qu'on dit de nous, se réjouir même plus que si l'on en disait du bien, on doit faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses de ce genre. A mon avis *ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels*. » On sait le sens que la Sainte donne à ce mot. Elle a du reste noté plusieurs fois que le progrès des vertus accompagne normalement celui de l'oraison, et qu'une profonde humilité est d'ordinaire le fruit de la contemplation infuse de l'infinie grandeur de Dieu et de notre misère. Ce n'est pas là une chose accidentelle, c'est le développement normal de la vie intérieure.

Quant à saint Jean de la Croix, il est clair que pour lui *les purifications passives sont nécessaires pour la pureté profonde de la volonté*. Il suffit de se rappeler ce qu'il dit des défauts qui rendent nécessaires la purification passive des sens et celle de l'esprit, *Nuit obscure*, l. I, ch. II à IX, et l. II, ch. I et II. Dans ces derniers chapitres, il parle des « *taches du vieil homme*, qui restent encore dans l'esprit comme une rouille qui ne disparaîtra que sous l'action d'un feu intense ». Parmi les défauts des avancés qui nécessitent « la forte lessive de la nuit de l'esprit », il parle de la rudesse, de l'impatience, d'un secret orgueil, d'un égoïsme inconscient qui fait que plusieurs usent de façon peu détachée des biens spirituels, ce qui les engage dans la voie des illusions. C'est là un manque de pureté, non seulement psychologique, mais morale.

Enfin il est bien certain que pour saint Jean de la Croix ces purifications passives (qui sont d'ordre mystique) et la

(1) Nous avons traité ce sujet assez longuement dans l'*Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, p. 597-632 : La purification passive de l'espérance et celle de la charité.

contemplation infuse des mystères de la foi sont dans la voie normale de la sainteté, puisqu'il a écrit ces deux propositions qui dans son œuvre sont capitales (*Nuit obscure*, l. I, c. VIII) : « *La purification passive des sens est commune, elle se produit chez le grand nombre des commençants* »; or, étant passive, elle est d'ordre, non pas ascétique, mais mystique. — *Ibidem*, l. II, c. XIV : « *Les progressants ou avancés se trouvent dans la voie illuminative; c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par la contemplation infuse.* »

Très certainement, saint Jean de la Croix a voulu noter ici, non pas une chose *accidentelle*, mais ce qui se produit normalement, dans la voie de la sainteté, chez une âme vraiment docile au Saint-Esprit, lorsqu'elle ne recule pas devant l'épreuve.

Nous maintenons donc ce que nous avons toujours enseigné sur ce point. C'est ce qu'ont enseigné du reste les théologiens du Carmel. Philippe de la Sainte-Trinité (1) et Antoine du Saint-Esprit (2) disent très nettement : « *Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare.* Debent omnes, et maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere : Tous doivent aspirer à la contemplation surnaturelle ou infuse (ces théologiens donnent le même sens à ces deux derniers mots)... »

Enfin Joseph du Saint-Esprit (3), nous l'avons plusieurs fois noté, a écrit : « Si l'on prend la contemplation infuse au sens de ravissement, d'extase ou faveurs semblables, nous ne pouvons nous y appliquer, ni la demander à Dieu, ni la désirer; mais quant *à la contemplation infuse en elle-même*, comme acte de contemplation (abstraction faite de l'extase qui peut l'accompagner accidentellement), bien que nous ne puissions certes pas nous efforcer de l'avoir par notre industrie ou propre activité, *nous pouvons aspirer à elle, la désirer* ardemment et la demander humblement à Dieu. »

(1) *Summa Theol. myst.*, éd. 1874, t. II, p. 299, et t. III, p. 43.

(2) *Directorium mysticum*, éd. 1733, tr. III, disp. III, sect. IV; tr. IV, d. I, sect. VI.

(3) *Cursus theol. scol.-myst.*, t. II, II Praed., disp. XI, q. II, n^{os} 18 et 23.

Joseph du Saint-Esprit dit même (1) : « Dieu élève d'habitude (*solet elevare*) à la contemplation infuse l'âme qui s'exerce avec ferveur à la contemplation acquise; c'est l'enseignement commun, *quod omnes docent.* »

Nous n'avons jamais dit autre chose, et c'est là vraiment l'enseignement de saint Jean de la Croix, pleinement conforme à celui que nous a laissé saint Thomas sur les sept dons du Saint-Esprit connexes avec la charité et qui, à titre d'*habitus infus*, grandissent avec elle; on ne conçoit pas sans eux, et sans les inspirations spéciales auxquelles ils nous rendent dociles, la pleine perfection de la vie chrétienne.

Rome, Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) *Ibid.*, disp. VIII.

Chronique d'histoire de la spiritualité

PÉRIODE PATRISTIQUE

Rien de ce qu'écrit M. Hans Lietzmann ne saurait nous être indifférent. L'auteur est aujourd'hui un des critiques qui tiennent le plus de place dans les rangs de la science allemande; et lors même qu'il est impossible d'accepter ses conclusions, ce qui arrive souvent, il faut encore l'étudier avec soin.

M. Lietzmann commence aujourd'hui la publication d'une *Histoire ancienne de l'Église* (1) qui doit comprendre cinq volumes et s'étendre jusqu'à l'an 600. Le premier volume, le seul paru, nous conduit déjà à l'an 150. L'auteur, après deux brèves études sur la Palestine et l'empire romain et sur le judaïsme palestinien, raconte la prédication de Jean-Baptiste et celle de Jésus; puis il aborde l'histoire de la communauté primitive. Il parle ensuite de la Diaspora, des missions de saint Paul et des Églises fondées par les premiers missionnaires. Viennent après cela des chapitres consacrés à l'état religieux de l'empire romain, au déclin du judéo-christianisme, aux écrits apostoliques, aux écrits joanniques, à saint Ignace, à Marcion, à la gnose.

Cette sèche table des matières ne traduit pas la richesse de ce volume où abondent les aperçus originaux. Naturellement, nous ne saurions accepter les vues de l'auteur sur Jésus et sur la fondation de l'Église; pas davantage ce qu'il dit de la théologie de saint Paul dépendante, selon lui, des religions orientales, des écrits joanniques qui ne doivent rien à l'apôtre, etc. Mais l'*Histoire* de Lietzmann, même si elle doit être

(1) H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, I, Die Anfänge, in-8° de VII-323 pages. Berlin, W. de Gruyter, 1932; 7 marks.

critiquée, représente un état d'esprit ; elle ne saurait pas rester inaperçue des catholiques.

Nous ne possédions pas jusqu'à présent d'ouvrage d'ensemble et d'un prix accessible qui nous permît de savoir au moins l'essentiel sur les catacombes romaines. M. Chéramy, S. S., vient de combler cette lacune, en publiant dans la collection *Les pèlerinages* un petit livre intitulé *Les catacombes romaines* (1).

L'auteur commence par rappeler quelques notions générales sur les catacombes, leurs couloirs souterrains, leurs chambres funéraires, les fresques et les sculptures qui les décorent, les inscriptions grâce auxquelles nous connaissons les noms des martyrs qui y furent ensevelis. Puis, après avoir retracé l'histoire des catacombes depuis la paix de l'Église, leur abandon lors des invasions, leur découverte à l'époque moderne, il donne une étude sommaire des principales catacombes : celle de saint Sébastien-hors-les-murs occupe la place d'honneur, sans doute parce que c'est celle que l'auteur connaît le mieux, mais aussi parce que c'est celle dont la France a reçu officiellement la garde ; les cimetières de Priscille, de Domitille, de Calliste, de Prétextat, de la voie Lavicane, de sainte Agnès, sont ensuite rapidement décrits..., si rapidement que, lorsqu'on ferme ce petit livre plein de choses, on est tenté de s'écrier : déjà !

Ce mot est un éloge, mais il exprime aussi un regret. Était-il possible en deux cents petites pages d'un texte largement imprimé de dire tout ce que les lecteurs désireraient savoir au sujet des catacombes ; et n'aurait-il pas mieux valu, par exemple, insister un peu moins sur certaines notions générales et développer un peu plus quelques aspects spéciaux des cimetières souterrains ? Et puis, l'absence de toute illustration est particulièrement regrettable en un livre tel que celui-ci, où les expressions techniques ne peuvent pas être évitées : saura-t-on jamais ce qu'est un *loculus*, un *arcosolium*, si l'on n'en a pas vu au moins une représentation ? M. Chéramy certes a fort bien fait ce qui lui était demandé par les directeurs de la collection où paraît son ouvrage : nous per-

(1) H. Chéramy, P. S. S., *Les catacombes romaines*, collection Les Pèlerinages ; in-8° de 210 pages ; Paris, Flammarion, 1932 ; 10 fr.

mettra-t-il de lui dire que nous attendons maintenant autre chose de lui; un livre un peu moins sommaire, un peu moins rapide, qui nous donne le plaisir de poursuivre longuement nos courses avec lui dans les ténèbres des catacombes?

Nous ne reprocherons pas à l'exquis petit livre de M. l'abbé Pierre Maranget sur *Jésus-Christ dans les peintures des catacombes* (1) de manquer d'illustrations, car on n'y trouve pas moins de trente-deux planches hors-texte en héliogravure, qui nous font connaître l'aspect général des catacombes et plus particulièrement celles des peintures qui représentent le Christ en ses symboles. L'œil est charmé par ces gravures si soignées; il ne l'est pas moins par les dix dessins qui accompagnent le texte.

Celui-ci est bref, M. Maranget n'a pas voulu faire œuvre de technicien, mais de vulgarisateur. Après quelques notions générales sur les peintures des catacombes, il décrit en premier lieu les représentations bibliques du Christ : la Vierge et l'Enfant Jésus, les miracles de Jésus, Jésus et la Samaritaine; puis les représentations symboliques du Christ : le bon Pasteur, Orphée, le poisson.

Tout cela est excellemment dit, par un homme qui sait beaucoup de choses et qui a le don d'exposer en termes simples tout ce qu'il sait.

M. Dölger poursuit la publication de sa revue *Antike und Christentum* (2). Le dernier fascicule paru, qui est le troisième du tome III, n'est pas moins surprenant d'érudition que les précédents. On y trouve d'abord une étude sur la grand'mère du diable : cette expression est, paraît-il, d'un usage courant en Allemagne; Dölger part de là pour se demander comment on en est venu à attribuer une sorte de famille au diable et à parler des frères ou des enfants du diable. Naturellement il rencontre ici les vieux écrivains chrétiens, mais il rencontre

(1) Pierre Maranget, *Jésus-Christ dans les peintures des Catacombes*, in-16 carré de 96 p., avec 10 dessins et 32 planches; Paris, éditions Dillen, 1932; 10 fr.

(2) F.-X. Dölger, *Antike und Christentum*. Kultur-und religionsgeschichtliche Studien; Band III, Heft 3, Munster im W., Aschendorff, 1932.

aussi les croyances païennes ; on parle souvent dans le paganisme de la *magna mater Deum* qui est devenue *magna mater daemonum* dans le christianisme, lorsque les dieux païens ont été, aux temps chrétiens, regardés comme des démons, au sens de mauvais esprits. Or la *magna mater* devait naturellement se traduire par la grand'mère... et l'on n'y a pas manqué.

La passion de sainte Perpétue et de sainte Félicité rapporte un combat de Perpétue avec un Égyptien : cet Égyptien représente le diable ; et bien souvent, dans les actes des martyrs, on voit en effet le martyre considéré comme une lutte contre le démon.

Une vision de Théophile d'Alexandrie le montre rassuré par la présence de trois *thêta* (θ), marqués sur trois portes et qu'il interprète comme les initiales des noms de Dieu, de l'empereur Théodore et du sien propre. Dölger montre l'erreur d'une telle interprétation. La lettre en question est l'initiale de θάνατος, mort ; elle constitue une menace pour celui qui voudrait ouvrir les portes.

Les exorcismes comportent, de toute antiquité, des exsufflations et des despumations (Tertullien, *De idololatria*, 11). Dölger se demande d'où viennent ces cérémonies, et il rappelle que déjà chez les païens on crachait pour chasser les mauvais génies.

Ces quatre articles sont les plus importants du fascicule que nous avons sous les yeux, ils sont complétés par une série de notes sur lesquelles nous ne pouvons pas insister en ce moment, mais qui révèlent toute une extraordinaire connaissance de l'antiquité païenne et chrétienne.

Origène est à l'ordre du jour, s'il est permis d'employer une telle expression. Après les ouvrages de M. Völker et de M. Cadiou dont nous avons déjà parlé, voici un nouveau livre qui lui est consacré. Il a pour auteur M. Hal Koch, et il est intitulé *Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (1).

Ce titre a besoin d'explication. *Pronoia*, c'est la Providence ;

(1) Hal Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, in-8° de 344 pages ; Berlin, W. de Gruyter, 1932 ; 15 mark.

c'est plus encore la prescience divine; *Paideusis*, c'est l'éducation de l'homme par Dieu, et M. Koch estime que toute la philosophie d'Origène est dominée par ces deux idées de la prescience et de l'éducation. On pourrait commencer par discuter ce point. Origène parle souvent du rôle éducateur joué par le Verbe; mais il est loin, semble-t-il, de lui attribuer la même importance que Clément : ce n'est pas lui qui a écrit *le Pédagogue*, et le *De principiis* est tout autre chose qu'un traité destiné à mettre en relief la divine pédagogie. De même Origène insiste sur la prescience de Dieu, et sur sa Providence; mais il insiste beaucoup plus sur la liberté de l'homme, et il serait, semble-t-il, plus naturel de voir en lui le théoricien de la liberté plus que celui de la prescience.

Au reste, il s'agit surtout pour M. Koch de trouver un cadre à la fois commode et d'apparence nouvelle. Ne le chicanons pas trop sur celui qu'il emploie. Son ouvrage est divisé en deux parties, dont la première étudie les thèmes généraux de la pensée d'Origène : création; éducation de l'homme par la Providence jusqu'à l'incarnation du Verbe; le Verbe comme pédagogue; l'Église; la foi et la gnose; les développements futurs; la théodicée et le problème du mal. C'est le *De principiis* qui sert ici de point de départ à la recherche, comme s'il fallait y voir l'expression définitive de la pensée d'Origène : on peut regretter que M. Koch n'ait pas accordé plus d'attention aux commentaires et aux homélies, dont la rédaction est postérieure et qui ont quelque chance de représenter une doctrine plus longuement mûrie. On peut regretter aussi qu'il ne se soit pas attaché davantage à la description du progrès moral chez l'homme : l'éducation n'est pas l'œuvre de l'éducateur seul; elle suppose une collaboration constante, dont les deux termes doivent également être mis en relief.

La seconde partie étudie les relations d'Origène et de la philosophie grecque. Peut-être se souvient-on que M. de Faye avait naguère tenté ce travail, mais qu'il s'était borné en fait à écrire une longue histoire de la philosophie, dans laquelle il ne s'inquiétait guère d'Origène. M. Koch a du moins le mérite de limiter ses recherches et d'insister sur les philosophes qui ont pu exercer réellement leur influence sur le docteur alexandrin. Il commence naturellement par Platon et par les stoïciens : ces deux chapitres ne nous apprennent,

semble-t-il, rien de sensiblement nouveau. Les pages consacrées à Plutarque, à Gaius, et à son groupe, c'est-à-dire en fait à Albinus qui vivait aux environs de 150, à Atticus et à Taurus, à Celse, à Hieroclès, sont plus intéressantes, bien qu'elles soient orientées par une idée trop absolue ; il ne faut pas oublier que toute ressemblance n'est pas une preuve de dépendance ; si Origène exprime souvent les mêmes idées qu'Albinus, il ne s'ensuit pas qu'il a pillé cet écrivain, peu connu aujourd'hui, et dont nous ne savons pas s'il a exercé beaucoup plus d'influence dans l'antiquité.

Après avoir lu les pages qui se rapportent à Origène dans ses relations avec la philosophie, on s'attendait à ce que Koch fît d'Origène un pur hellène. Telle était, à peu de choses près, la thèse soutenue par de Faye ; car c'est en vain que celui-ci affirmait à maintes reprises le christianisme foncier de son héros ; ces affirmations semblaient plaquées. Or Koch fait en quelque sorte comme de Faye. Il consacre quelques pages — les dernières de son livre — à *Origène et le christianisme*, et il nous déclare tout de go qu'Origène est « un homme ecclésiastique », un ennemi de la philosophie ; qu'il était chrétien, qu'il l'était de tout cœur, qu'il était exclusivement chrétien à un point où bien peu l'ont été (p. 306). Il avait précédemment écrit que la philosophie d'Origène est quelque chose d'essentiellement nouveau à l'intérieur de la pensée ecclésiastique et qu'il n'a pas grand'chose à redevoir à ses prédécesseurs (chrétiens) (p. 161, n. 1). Comment ces deux affirmations se concilient-elles ? De Faye ne le disait pas, et Koch ne le dit pas davantage. Le problème ne peut pourtant pas n'être pas posé. Si le christianisme d'Origène est si profond — et il l'est de toute évidence, surtout pour qui a lu ses homélies — c'est qu'il doit davantage aux penseurs chrétiens qu'aux philosophes païens. On a jusqu'à présent beaucoup parlé d'Origène philosophe : qui donc voudra sérieusement étudier la place d'Origène disciple de la tradition chrétienne ?

Le R. P. Lapeyre, des Pères Blancs, a recueilli la succession du R. P. Delattre, comme archiprêtre de la Primatiale de Carthage et comme directeur des fouilles et du musée archéologique. Il inaugure en quelque sorte des fonctions auxquelles il était si bien préparé par ses thèses sur saint Fulgence

de Ruspe, en publiant deux volumes de mélanges sur *L'Ancienne Église de Carthage* (1).

A vrai dire, le contenu de ces volumes nous était déjà à peu près connu : une étude sur saint Augustin et Carthage avait paru presque intégralement dans les *Miscellanea Agostiniana*; la traduction de la vie de saint Fulgence par Ferrand et la notice sur Ferrand lui-même proviennent de la thèse complémentaire de l'auteur; les pages consacrées à la politique religieuse des rois vandales sont extraites du grand ouvrage sur Fulgence de Ruspe, à l'exception de l'introduction.

Nous n'en sommes pas moins heureux de relire tout cela. La première édition de ces travaux faisait partie de lourds volumes, presque inaccessibles par leur prix et par leur érudition, de sorte qu'ils se trouvaient réservés à quelques spécialistes. Le R. P. Lapeyre a bien fait de les mettre à la portée du grand public, qui ne peut manquer d'être intéressé par l'histoire de l'Église de Carthage.

Des études contenues dans ces deux volumes, les plus importantes sont celles qui sont consacrées à saint Augustin et à la persécution vandale. Peut-être celle qui parle de saint Augustin n'apprendra pas grand'chose à des lecteurs déjà au courant de la vie de l'évêque d'Hippone : le R. P. Lapeyre se contente de rappeler les séjours de saint Augustin à Carthage, les sermons qu'il y a prêchés, les ouvrages qu'il y a envoyés. Nous sommes moins familiarisés avec les Vandales; et c'est avec émotion que nous relisons l'histoire de la persécution dont Victor de Vite s'est constitué l'annaliste. Le P. Lapeyre cite souvent l'ouvrage de M. Martroye sur Genséric; il pourrait maintenant recourir encore à celui tout récent de M. Gautier sur le même prince (2).

Le R. P. Boyer est bien connu de tous ceux qui s'intéressent à saint Augustin et qui ne peuvent oublier les deux thèses naguère consacrées par lui au grand évêque d'Hippone. Il vient de réunir en un gros volume plusieurs *Essais sur la*

(1) G.-G. Lapeyre, *L'Ancienne Église de Carthage. Études et Documents*, avec une lettre-préface de S. Exc. Mgr Lemaître; 2 vol. in-16 de XII-242 et XII-197 p. Paris, G. Beauchesne et ses fils, 1932; 15 fr.

(2) E.-F. Gautier, *Genséric, roi des Vandales*, in-8° de 327 p.; Paris, Payot, 1933.

doctrine de saint Augustin qu'il a publiés en des circonstances très diverses (1). Il les a naturellement revues et mises au point, tout en leur laissant de parti pris le caractère qu'ils avaient déjà lors de leur première publication; et il en exprime la tendance générale par les déclarations suivantes : « L'auteur avoue sur plusieurs points son goût pour les opinions traditionnelles. Il s'efforce d'ailleurs de le justifier. Il incline en philosophie à rapprocher saint Augustin et saint Thomas, et beaucoup lui en savent gré. En théologie, il veut libérer des interprétations jansénistes le grand docteur de la grâce » (p. VII-VIII).

Les études contenues dans ce volume intéressent diversement la vie spirituelle, bien que toutes puissent être utilisées : chez saint Augustin, jamais, semble-t-il, le raisonnement ne se rencontre à l'état pur ; je veux dire que l'évêque d'Hippone ne discute pas pour le plaisir de discuter, n'apprend pas pour la joie de connaître. Tout ce qu'il sait, il l'oriente vers la vie de l'âme; il le fait servir aux ascensions vers Dieu. Aussi relisons-nous avec le plus grand profit des chapitres comme ceux qui sont consacrés à *La dialectique de la conversion de saint Augustin*, à *La preuve de Dieu augustinienne*, à *La contemplation d'Ostie*.

De cette dernière étude, nous devons citer au moins quelques lignes : « On pourrait, semble-t-il, distinguer trois aboutissements possibles de l'ascension vers Dieu, telle que saint Augustin l'a si souvent décrite, sans en modifier les grandes lignes. Si l'intention de la recherche est d'ordre scientifique, philosophique, on parvient simplement à la certitude de l'existence de Dieu et à quelque connaissance purement rationnelle de sa nature. Si la recherche est entreprise et dirigée par l'amour de Dieu, elle aboutit à une contemplation religieuse, éclairée par la foi chrétienne, et qui toujours procède de la grâce divine. Mais cette contemplation est de deux manières. Dans ses degrés inférieurs, elle peut n'être que le résultat de l'activité d'un esprit incliné à contempler, que cette inclination soit naturelle ou qu'elle soit favorisée par les secours d'en haut. Et enfin, il arrive quelquefois ce

(1) Charles BOYER, *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (Bibliothèque des Archives de philosophie); in-8° de VIII-304 p.; Paris, G. Beauchesne et ses fils; 1932.

que nous croyons être arrivé à Ostie : à la contemplation acquise succède l'infuse, qui peut atteindre les plus hauts sommets des faveurs mystiques, sans devenir pourtant jamais, quand il s'agit d'Augustin lui-même, une vision vraiment intuitive de Dieu » (p. 293).

En pareille matière, il est toujours bien difficile de prendre parti. Il s'agit de ces choses que la parole humaine est impuissante à exprimer complètement ; et, lorsque nous nous trouvons en face d'un texte, fût-il aussi beau que celui des *Confessions*, nous ne sommes jamais sûrs de l'interpréter comme il faut. Cependant l'explication du P. Boyer, intermédiaire, semble-t-il, entre celle de Dom Butler et celle du P. de la Taille, paraît bien rendre compte de toutes les données que nous livre saint Augustin sur ses expériences mystiques.

M. le chanoine Humeau a eu l'heureuse idée de traduire et de publier *Les plus beaux sermons de saint Augustin* (1). Il a pensé, et avec raison, que la prédication du saint docteur garde toujours sa valeur ; non pas qu'elle puisse être utilisée telle quelle par les prédicateurs contemporains, mais par les orientations qu'elle donne, par les idées qu'elle suggère, par les inspirations qu'elle multiplie.

Des deux volumes parus jusqu'ici, le second seul m'est connu. On y trouve entre autres des sermons sur l'humilité, sur la vision de Dieu, sur la prière, sur le scandale, sur la correction fraternelle, sur les trois résurrections, sur la vision du Verbe, sur la venue de l'Esprit. Le traducteur a ajouté ici et là quelques notes qui expliquent les passages difficiles, et une table analytique des matières qui pourra rendre de grands services aux lecteurs pressés.

On a trop rarement l'occasion de lire des ouvrages aussi remplis d'idées et aussi féconds que celui de M. Jean Guitton : *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (2).

Saint Augustin doit beaucoup au néoplatonisme : il n'est personne qui en doute. On a même prétendu que, lors de sa

(1) Chanoine G. Humeau, *Les plus beaux sermons de saint Augustin* réunis et traduits, t. II, in-8° de 408 p. ; Paris, La Bonne Presse, 1933 ; 15 fr.

(2) Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, in-8° de xxiv-397 p. ; Paris, Boivin, 1933 ; 40 fr.

conversion, il était devenu néoplatonicien bien plutôt que catholique : cette idée, mise en avant par Harnack, a été naguère développée avec une incontestable érudition par M. Alfaric. On ne la soutient plus guère aujourd'hui, après les études dont a été l'objet l'histoire intellectuelle de saint Augustin, mais on continue à se demander à juste titre dans quelle mesure le converti de saint Ambroise a adapté au christianisme les idées qu'il avait empruntées à la philosophie de Plotin.

Le problème peut et doit être généralisé. Saint Augustin est le représentant le plus autorisé d'une multitude d'âmes, qui, après avoir demandé à la philosophie hellénique le secret de la vie, se sont retournées vers l'Évangile et y ont enfin découvert la réponse qu'elles avaient vainement cherchée ailleurs. Idéalisme grec et réalisme chrétien : pourquoi pas? ces termes expriment encore, avec beaucoup de vérité, l'opposition fondamentale des jeunes sagesses humaines et de la divine lumière enseignée par le Christ. Les néoplatoniciens peuvent se guérir de leurs illusions par la dialectique; ils peuvent même, pour un instant, s'affranchir de leurs tourments par l'extase : ils ne peuvent pas aspirer à la vie éternelle, et moins encore la conquérir, car pour eux « du temps à l'éternel, tout passage est interdit ; les ponts ont été rompus. Rien de ce qui se fait dans le temps ne peut subsister dans l'éternel. Rien de ce qui est dans l'éternel ne peut connaître ce qui est dans le temps. » Les chrétiens au contraire sont les hommes de l'éternité : si le Fils de Dieu est venu en ce monde, c'est afin de les faire entrer en possession du royaume des cieux. De la sorte, « le temps n'est plus tenu pour un milieu où nous nous abîmons, mais au contraire pour un passage où, dans la succession variée des épisodes, nous appréhendons, selon nos capacités, une simultanéité infinie. Si l'éternité attend l'âme et l'appelle, si cette éternité est une éternité personnelle, on conçoit que l'âme ait besoin des retards du temps pour s'y disposer » (p. 361). Bien mieux, dès ce monde, nous participons déjà à l'éternité, puisque « la vie éternelle est qu'ils te connaissent, toi le seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ » (Joan., XVII, 3). Dans la mesure où le chrétien connaît Dieu, il est l'homme de l'éternel.

Les lignes qui précèdent suffisent à montrer comment le

problème du temps et de l'éternité est l'un de ces cas privilégiés, dont l'étude peut suffire à mettre en relief l'opposition entre deux doctrines ou mieux entre deux esprits. « Pour Plotin (et pour ses disciples), le temps est une forme dégradée de l'être, et le propre de la sagesse c'est de parcourir à rebours l'ordre selon lequel les choses temporelles sont engendrées : ainsi le temps doit être aboli, afin que l'on puisse retrouver l'unité perdue, la conscience elle-même dût-elle en périr. Au contraire, pour saint Augustin (et pour les chrétiens), le temps n'est pas une simple dissolution de l'éternité, car c'est dans le temps que le Christ s'est incarné et que son sacrifice s'est consommé; par la médiation du Christ, notre histoire personnelle acquiert à son tour une valeur absolue, et c'est dans le temps que s'exerce notre liberté et que s'accomplit cet acte de conversion qui nous donne l'éternité. Le temps, au lieu d'être, comme pour Plotin, la négation de l'éternité, en est le véhicule : dans l'éternité toutes nos œuvres temporelles nous suivent, et la place que nous occupons en elle est l'effet d'un choix que le temps seul nous a permis de faire » (Louis Lavelle).

Ces brèves analyses peuvent à la rigueur suffire pour montrer l'importance des problèmes traités par M. Guitton, elles ne révèlent pas la richesse d'un ouvrage dont chaque chapitre pose une question nouvelle. Les premiers chapitres sont spécialement consacrés à l'étude du temps et de l'éternité chez Plotin : le temps cyclique et l'éternité ; le temps mythique et la destinée; le temps psychique et l'immortalité.

L'étude de la notion de conversion marque, d'après M. Guitton, la ligne de faîte, celle sur laquelle semblent se rencontrer un instant Plotin et Augustin, mais à partir de laquelle ils divergent. La conversion plotinienne est toute mentale, on serait tenté de dire intellectuelle. La conversion augustinienne est d'abord morale : elle est un retournement du cœur, une *metanoia*; elle aboutit non pas seulement à une conception nouvelle des choses, mais conduit à un renouvellement de la vie. Parce qu'elle suppose un renversement des valeurs, elle conduit l'homme à se perdre pour se retrouver.

De là nous pouvons partir pour étudier le temps poétique : *in numero et in sapientia*; les origines de l'être; le passé, le présent et l'avenir, le temps de l'histoire personnelle dans les *Confessions*; le temps de l'histoire intégrale dans la *Cité*

de Dieu. Il faut relire quelques lignes de ce dernier chapitre : « De toute manière, l'action n'obtient jamais ce qu'elle quête : elle défaille parfois : toujours elle demeure mêlée de bien et de mal et laisse au cœur une satisfaction déçue. Mais ces délais, ces échecs, ces retards, ces écarts, ces soupirs et toute cette amertume qui a dans le temps son occasion et sa matière, deviennent pour l'homme intérieur la condition de ce dépouillement, qui le restitue à sa vraie nature. Ces épreuves temporelles opèrent une édification graduelle et sûre, des accroissements silencieux. Ainsi se réalise une nouveauté qui n'est pas changement, mais renouvellement. Ainsi se prépare cette fin qui ne consume pas, mais qui consomme. C'est la vraie voie du retour. Tout se passe donc comme si l'être moral devait renoncer, pendant cette mort temporaire, qu'on appelle la vie, aux caractères qui doivent éternellement le constituer : le bonheur, l'entière possession de soi, la stabilité, la jouissance d'un infini toujours actuel. Car seule cette renonciation peut le rendre digne et capable de les faire siens. Ce qu'il a pour mériter de l'être, il faut qu'il le perde. Et le temps lui en offre le moyen » (p. 344-345).

Sans doute éprouve-t-on encore un scrupule en lisant ces formules, si pleines et si riches : sont-elles vraiment la traduction de la pensée de saint Augustin ? Ou bien M. Guitton n'y a-t-il pas déposé aussi quelque chose de son âme ? Cette seconde hypothèse est assurément la plus vraisemblable. Comment ferait d'ailleurs un homme du XX^e^ siècle, placé en face des textes anciens, s'il ne les lisait pas avec son esprit propre, ses sympathies et ses croyances ? On a reproché à M. Guitton de s'être montré un peu dur pour Plotin (1) et lui-même reconnaît, qu'il a pu être trop sévère à son égard (p. 84, n. 1) : c'est qu'il est chrétien et que saint Augustin résume en quelque sorte pour lui la pensée chrétienne. Il lit le docteur d'Hippone avec ses yeux de philosophe du XX^e^ siècle et, dans sa conclusion, il ne craint pas de prendre parti dans la discussion éminemment actuelle qui s'est posée autour de la philosophie chrétienne (p. 349).

Il serait injuste de voir en ces dernières lignes quelque chose qui ressemblerait à un reproche : tout au contraire. Par l'ampleur des problèmes qu'elle aborde, par la richesse

(1) J. LEBRETON, dans *Recherche de Science religieuse*, 1933, p. 377.

des discussions qu'elle institue, l'œuvre de M. Guitton est d'une rare valeur. On ne se contente pas de la lire : on la médite, et on en vit.

La *bibliothèque patristique de spiritualité* vient de s'enrichir de deux volumes, consacrés l'un et l'autre à saint Jean Chrysostome, et dus à l'érudition de M. Ph.-E. Legrand (1). Le premier contient les trois opuscules désignés généralement sous le titre commun : *Contre les détracteurs de la vie monastique*; le second renferme les deux *Exhortations à Théodore* et quelques-unes des *Lettres à Olympias*.

On connaît l'allure de la collection. Comme son but est de faire apprécier les textes patristiques eux-mêmes, une brève introduction sert à rappeler le but et l'allure générale de l'ouvrage qui est ensuite traduit. Le traducteur s'efface alors complètement, et les notes sont réduites au minimum indispensable pour permettre l'intelligence du texte. M. Legrand s'est conformé de tout point à la règle; et il ne faut pas s'attendre à trouver dans ses introductions une critique détaillée des œuvres qu'il publie. On soulignera cependant sa manière de voir sur les exhortations à Théodore : contrairement à une opinion assez répandue, il estime que la seconde exhortation seule est adressée à Théodore, le futur évêque de Mopsueste et l'ami de l'auteur; elle doit dater de la période pendant laquelle Jean habitait encore chez sa mère avant de prendre le chemin de la solitude. Quant à la première exhortation, elle est plutôt un traité général, qui ne vise aucun cas particulier, et elle pourrait avoir été composée après les événements de 387. A propos des traités contre les détracteurs de la vie monastique, M. Legrand remarque justement leur caractère un peu livresque : il leur arrive de développer des lieux communs de la diatribe stoïcienne, et de multiplier les phrases artistiquement construites, comme si Chrysostome, malgré son enthousiasme pour la vie monastique, éprouvait quelque peine à se déprendre des leçons reçues auprès de ses maîtres de rhétorique.

(1) *Saint Jean Chysostome,* Exhortations à Théodore, Lettres à Olympias. Introduction et traduction par Ph.-E. Legrand, in-16 de 236 p.; Paris, J. Gabalda et Cie, 1933. — *Saint Jean Chrysostome, Contre les détracteurs de la vie monastique,* Introduction et traduction par Ph.-E. Legrand, in-16 de 236 p.; Paris, J. Gabalda et Cie, 1933.

Il est inutile, évidemment, de souligner la valeur de la traduction. M. Legrand est un de nos meilleurs hellénistes, comme en témoigne l'édition d'Hérodote qu'il est en train de publier dans la collection G. Budé; il est également, de longue date, un admirateur de saint Jean Chrysostome, à qui il a consacré un volume dans la collection *Les moralistes chrétiens*. C'est dire assez que peu d'hommes auraient été capables de nous introduire aussi bien que lui dans la familiarité du grand orateur. Les traités qu'il nous permet de lire sont parmi les plus bienfaisants de Jean. On y trouve sur l'utilité de la vie monastique, sur l'éducation des enfants, sur la patience dans l'adversité, les conseils les plus édifiants. Ces conseils n'ont perdu aucune valeur; et les adversaires actuels des ordres religieux n'ont rien trouvé à quoi Jean n'ait répondu par avance. Nul doute que cette actualité même ne contribue à attirer beaucoup de lecteurs vers les opuscules que traduit M. Legrand.

Au moment même où les controverses relatives à l'origine des ouvrages pseudo-aréopagitiques se développent avec un nouvel éclat, un éditeur parisien réédite la traduction de ces ouvrages par Mgr Darboy (1). La première édition de cette traduction avait paru en 1845. Il faut, semble-t-il, un certain courage pour ramener au jour un livre aussi ancien. Sans doute, le texte du pseudo-Denys n'a pas changé; il semble même que les critiques, plus soucieux de rechercher le véritable auteur qui s'est dissimulé sous le nom de l'aréopagite que d'étudier les manuscrits, n'ont pas fait progresser sensiblement les problèmes d'ordre textuel. La traduction de Mgr Darboy, qui était bonne au moment de sa publication, reste bonne quelque quatre-vingt-dix ans plus tard, et nous pouvons nous réjouir en pensant qu'un plus grand nombre de fidèles trouveront le moyen de prendre contact avec la *Théologie mystique*, les *Noms divins*, la *Hiérarchie céleste* et autres traités de l'illustre anonyme.

Ce qui nous surprend davantage, c'est que l'on ait osé publier telle quelle, sans une remarque, la vaste introduc-

(1) *Saint Denys l'Aréopagite, Œuvres* traduites du grec, précédées d'une introduction... par Mgr Darboy, in-8° carré de CLXXVI-330 p.; Paris, A. Tralin, 1932; 20 fr.

tion qu'avait écrite naguère l'archevêque de Paris. On sait que celui-ci était un partisan fougueux de l'authenticité dionysienne de tous ces écrits, et qu'il taxe à tout le moins d'imprudence ceux qui avaient l'audace de la contester. « L'unanimité, écrit-il, est pour nous. Douze siècles (de 300 à 1500) glorifient la mémoire de saint Denys l'Aréopagite et reconnaissent l'authenticité des œuvres qui portent son nom. Il est vrai, d'obscures contradictions se font entendre un instant (vers 400 et 900); mais la croyance générale passe, en les couvrant par la majesté de son harmonieuse voix. Depuis trois cents ans (de 1500 à 1800), l'uniformité est rompue. Mais d'abord elle n'est pas universelle contre nous, comme elle l'a été pour nous. D'ailleurs, elle n'a pas servi nos antagonistes durant douze siècles, comme elle nous a servis. Mieux, cet argument sera bon encore d'ici à neuf cents ans. Ensuite nous verrons » (p. LXIX).

Personne aujourd'hui n'oserait écrire de telles phrases sans sourciller. On sait que l'on ne trouve pas de traces certaines de l'emploi des œuvres de Denys avant la fin du V^e^ siècle : ce serait Sévère d'Antioche qui, le premier, aurait utilisé leur témoignage; et lorsque en 533 les Sévériens se réclamèrent publiquement de l'autorité de Denys, les catholiques la récusèrent comme apocryphe.

Sans doute Mgr Darboy ne savait pas, ne pouvait pas savoir tout ce que nous savons aujourd'hui; et, en défendant l'authenticité des écrits dionysiens, il croyait fortifier les traditions de l'Église de Paris qui lui étaient chères. La seule question qui se pose est de savoir si l'on a raison de reproduire purement et simplement une préface aussi véhémente et, il faut le dire, aussi complètement dénuée d'esprit critique. Il ne faudrait pourtant pas laisser croire que les catholiques n'ont rien appris depuis 1845 et qu'ils ne peuvent rien présenter aux savants d'aujourd'hui que des travaux vieux de près d'un siècle. Il était utile, sans doute, de rééditer une traduction estimable, mais on aurait pu laisser de côté l'introduction ou tout au moins la faire précéder de quelques lignes explicatives. La prudence le demandait : pourquoi ne pas avoir écouté sa voix?

Dijon. G. BARDY.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).